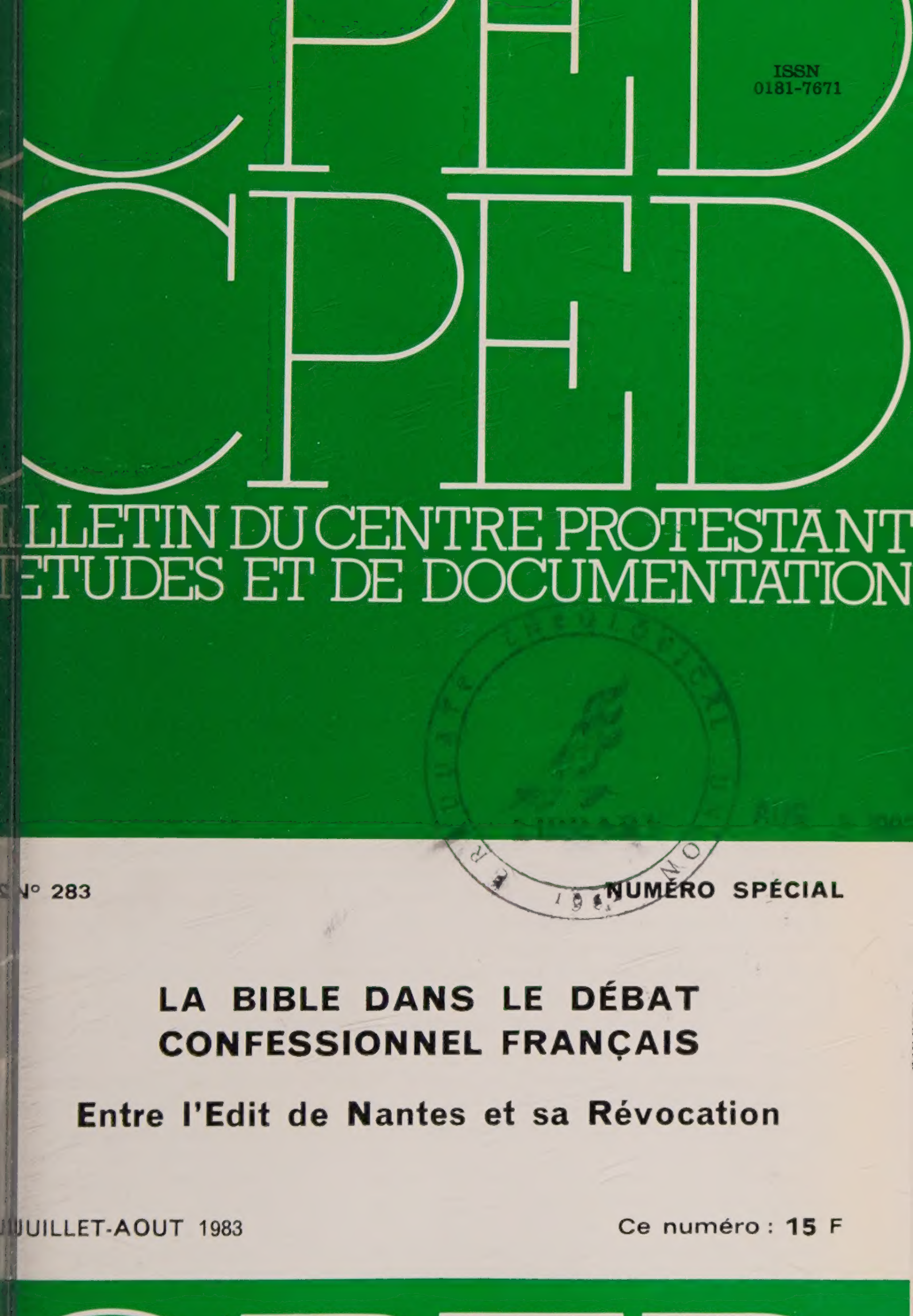


ISSN
0181-7671

N° 283 NUMÉRO SPÉCIAL

LA BIBLE DANS LE DÉBAT CONFESSIONNEL FRANÇAIS

Entre l'Edit de Nantes et sa Révocation

JUILLET-AOUT 1983 Ce numéro : 15 F

AVANT-PROPOS DE LA REDACTION

Ce Bulletin de juillet-août — qui vous arrive avec un mois de retard — comprend uniquement, et en pages blanches, ce qui d'ordinaire est l: matière d'une ou plusieurs feuilles vertes. Ceci appelle un minimun d'explications.

Au 20 juin dernier, nous n'avions pas reçu suffisamment de recension pour composer un Bulletin habituel. Il est vrai que l'essentiel de notr temps, ces dernières semaines, avait été pris par le réaménagement, qu imposait de nouvelles habitudes à prendre, aussi par nos lecteurs. Mais même si nous avions pu battre à temps le rappel des recensions en retarc il s'avère que l'embauche de nouveaux recenseurs, pour les matières rel gieuses, mais aussi philosophiques, scientifiques, historiques, politic économico-sociales, et littéraires, s'inscrit pour nous comme un object prioritaire.

Par ailleurs, nous avions été sollicités pour la co-édition de l'analys détaillée de l'enquête IFOP sur les protestants, projet qui n'a pu abouti en partie pour des raisons financières.

De sorte que nous avons dû accélérer la publication du documen qui constitue ce numéro spécial. Celui-ci est d'abord destiné à la prép ration du débat prévu pour notre prochaine A.G., sur le rapport de protestants à la Bible, avant la Révocation de l'Edit de Nantes. Grâ à Elisabeth Labrousse, nous avons pu obtenir de l'auteur cet extrait-r sumé d'une grosse thèse (déposée à la S.H.P.F.). Ces pages, bien qu'u peu compactes, étant donnée la richesse des documents étudiés, nous o paru évoquer une période essentielle pour notre histoire, et d'autant pl importante à faire connaître qu'elle n'est guère enseignée, et sort peu d cercle des spécialistes. Pages, donc, soumises à votre lecture critique si vous avez d'autres éclairages ou interprétations à proposer, documen à l'appui, n'hésitez pas !

Enfin, ce problème de la référence à l'Ecriture sera notamment l'ordre du jour de prochains Synodes, même si l'accent est mis davanta sur le comment que sur le pourquoi. Certes, les questions ardemme débattues au XVIIe siècle ne se posent plus aujourd'hui dans les mêm termes : sont-elles pour autant périmées ? A vous de juger, de réagir.

Erratum : Bulletin n° 282, juin 1983, C.R. 249, une ligne a sauté au pa graphe 4, ligne 5, après *Ajoux :* rajouter « et élève de Pierre Durand qui ét passé maintes fois à Ajoux ». Nos excuses aux auteurs du livre et de la recensi

LA BIBLE DANS LE DÉBAT CONFESSIONNEL FRANÇAIS

Entre l'Edit de Nantes et sa Révocation

NTRODUCTION

Sous le régime de l'Edit de Nantes, de 1598 à 1685, catholiques et réormés firent du Livre saint un de leurs thèmes principaux de controerse. Ces affrontements s'insérèrent d'ailleurs dans le cadre d'une vénéation générale de l'Ecriture. Ce sentiment caractérise naturellement les éritiers de la Réforme et se maintint, parmi eux, jusqu'aux épreuves de a Révocation. Les polémistes romains se livrèrent également de plus en lus souvent à une apologie de la Bible. Les défenseurs du catholicisme n arrivèrent ainsi à insister sur l'utilité pastorale de la diffusion du ivre sacré en français.

Mais ces progrès de la ferveur scripturaire n'empêchèrent pas le déveppement parallèle d'une mise en cause de l'Ecriture par les controveristes. Cette critique d'une des sources fondamentales de la foi commune ut particulièrement marquée chez les auteurs majoritaires. Ils donnèrent aissance, pour mieux accabler les huguenots, à une exégèse particulièement audacieuse qui était d'ailleurs de tradition au sein de la Contreéforme. De Pierre Charron à Richard Simon, l'Eglise gallicane déveppe une polémique virulente contre le dogmatisme des adorateurs de a Parole divine. Elle s'en prit aussi bien aux prétendues vertus de ce exte qu'aux faiblesses de son analyse par l'adversaire. Le reproche de ollusion avec le rationalisme socinien couronna cette mise en cause parisane.

Elle contrasta singulièrement avec les hésitations protestantes en la natière. La Réforme ne fut en effet guère favorable, lors de ses deux remiers siècles, à un examen véritablement critique de ses sources biliques. Ses représentants français du XVIIe siècle ripostèrent longtemps ux attaques romaines sur ce point en dévots indignés par un mépris mpie du sacré. Les nécessités de ce débat confessionnel les amenèrent ourtant à développer les germes humanistes contenus dans leur tradition. ette évolution aboutit, à la fin de la période, à l'apparition d'une herméeutique calviniste moins mystique que démystificatrice.

∴

I. CONTROVERSES AUTOUR DE L'AUTORITE DES ECRITURES

a) le « sola scriptura » réformé

La ferveur scripturaire des réformés s'enracinait dans l'affirmation la Sola Scriptura qui avait justifié la révolution du XVI[e] siècle. Ses repr sentants, en identifiant leur croyance au commentaire de ce précie Texte, ouvrirent la voie à une scolastique d'un type nouveau. Jean Calv reprenant l'enseignement luthérien relatif à cette source intarissable, l vait associée, face aux adversaires, à l'authenticité de l'expérience re gieuse personnelle. Aux catholiques, qui demandaient aux protestar quelles étaient les bases objectives de cette valeur unique de la Bib l'*Institution chrétienne* répondit dès 1541 en posant les fondements do trinaux et psychologiques de l'illumination des fidèles par la Parole (Cette définition de l'évidence et de la souveraineté scripturaires favori chez les théologiens réformés, le développement de tout un échafauda rationnel. Ils transformèrent leur foi en une chaîne de syllogismes q assimila le contenu du Livre saint à une série de contrats, précis et rigo reux, entre le Créateur et Ses créatures. D'où le mépris de ces docteu envers des hommes assez fous pour rejeter, avec la Révélation, la seu base possible de la connaissance.

Mornay incarna cette attitude dans la France de 1600 où il réédi avec une nouvelle préface, son *Traité de l'Eglise* qui avait soutenu, 1578, la logique de cette vénération scripturaire. L'éblouissante clarté la dictée céleste réduisait l'Eglise à un statut de servante selon les term employés par l'auteur huguenot dans son apologétique chrétienne 1581. Le *Traité de l'Eucharistie* avait répété, en 1598, cette proclamati thomiste du caractère démontrable et nécessaire d'une science théo gique assise sur le Livre sacré. Le pieux gouverneur de Saumur rappe peu après, à Du Perron, cet enseignement augustinien qui assignait a indications de la Parole de Dieu la force découlant des dispositions droit romain. Le théocentrisme calviniste était ainsi inséparable de l'af mation de l'*a priori* scripturaire. La foi de Mornay se définissant par u étroite identification aux versets bibliques, il suffisait de savoir discern par les règles de la philologie et de l'exégèse, la nature évidente d vérités du Livre saint. Doté d'une forme immuable, il possédait un se facilement décelable par le recours à l'analogie doctrinale. Les comm tateurs de cette source incomparable pouvaient donc raisonner avec tant de certitude que les mathématiciens (2).

Le satiriste Marnix, le pasteur de Montélimar Chamier ou le méde normand Brouaut disaient alors, chacun à sa façon, la même chose. An Rivet conféra bientôt une expression particulièrement précise à ce po de vue. Après avoir chanté, dès 1603, la valeur exceptionnelle d'un Te miraculeusement conservé à travers les siècles, le ministre de Thou reprit, cinq ans plus tard, l'héritage dogmatique de son mentor Morn Vantant le caractère immédiatement inspiré et aisément accessible de

---

(1) Calvin, *Institution de la Religion chrétienne*, 1961, T. I, p. 65.

(2) Mornay, *De la Vérité de la Religion chrétienne*, 1581, pp. 610 s ; *Traité* *l'Eglise*, p. 125 ; *Réponse à Du Perron*, p. 767.

Parole, il l'estimait de loin supérieure à ses plus remarquables interprètes. Elle constituait un arbitre suffisant des controverses. Cette attitude reposait sur une base à la fois mystique et rationnelle. Objet d'une illumination surnaturelle, la vérité scripturaire se confirmait, aux yeux des élus, par la méthode dialectique. Le *Catholique orthodoxe* de 1616 réaffirma ce principe à l'aide d'innombrables citations qui faisaient du Livre saint l'unique base possible du dialogue confessionnel. Les perfections de la Parole étant présentes jusque dans ses plus étranges paradoxes, ce pasteur prolongeait ainsi les ambiguïtés d'une dévotion vouée, par les réformés, à un Texte sacré aussi authentique qu'un acte notarié mais ne dispensant ses vertus qu'aux minoritaires. Les Calvinistes n'en continuaient pas moins à insister sur la souveraineté absolue de l'Esprit incarné dans le Livre. André Rivet expliqua encore à Mersenne, vers 1640, les fondements purement bibliques de la vérité chrétienne (3).

François de Croy avait maintenu ces idées dans le Languedoc d'Henri IV. Il proclamait sa totale adhésion à une Bible infaillible dont l'oubli suffisait à condamner, dans le royaume, les majoritaires. On peut suivre, à partir de 1610, le développement de ce point de vue dans l'œuvre de Pierre du Moulin. Il fondait, face à Bellarmin, la légitimité d'une religion du Livre. Ses affirmations prophétiques se relièrent bientôt à cette dévotion du Texte restitué par la Réforme. La nature sacrée de la Révélation amenait à y découvrir sans peine le sens de l'Histoire. Le *Bouclier*, huit ans plus tard, rattacha étroitement à la Parole divine sa conception de la foi et sa critique de Rome. Installé à Sedan, le théologien huguenot opposa à Du Perron, en 1627, cette définition scripturaire de l'orthodoxie qu'il préférait aux incertitudes patristiques. Le *Juge des controverses* établit en droit cet absolutisme en alléguant, en faveur de la suprématie religieuse de l'écrit, la conduite des premiers fidèles. Les dernières publications polémiques du professeur protestant s'en prirent, lors des années 1630, aux traditions, antithèse du Texte saint. Ses sermons célébraient, de leur côté, la valeur incomparable de cette arme antisuperstitieuse (4).

Le *Théâtre* de Vignier, en 1610, fonda sa vision apocalyptique de l'ennemi sur une interprétation littérale des prophéties révélées. Sept ans plus tard, le ministre de Blois emprunta toujours à cette source inépuisable son apologie d'une foi logique. Jacques Cappel en vantait, à ce moment, la primauté et la clarté. Ce rationalisme réformé assimilait le Livre sacré à un immense arsenal de vérités. Son dogmatisme doctrinal associait étroitement l'illumination intérieure du fidèle à l'autorité extérieure du témoignage écrit. Les *Livrées de Babel* proclamèrent également, en 1616, la perfection globale de cette fontaine du Vrai, négligée à Rome. Le subtil Cameron proclamait alors, à Bordeaux, de pareilles certitudes. Nécessaire et suffisante, la Révélation apportait aux hommes, en bonne maîtresse d'école, une vérité de nature mathématique. Cette lecture dévote du Livre saint y découvrait partout l'exact reflet et le précieux fondement de la vie religieuse des minoritaires (5).

---

(3) A. Rivet, *Sommaire et Abrégé*, Livre I, chapitre 31 ; *Catholique orthodoxe*, pp. 191 *sq.*

(4) Du Moulin, *Défense de la Foi catholique*, pp. 294 *sq.* ; *Accomplissement des Prophéties*, p. 238 ; *Des Traditions*, p. 211.

(5) J. Cappel, *Trophées*, p. 65.

Guillaume Rivet vantait de même, en Saintonge, l'évidence de l'ex gèse orthodoxe et la primauté de la source écrite de la foi. Il reviendr seize ans plus tard, à propos de l'Eucharistie, sur cette clarté éblou sante. Le Genevois Bénédict Turrettini avait identifié, dès 1618, la souv raineté réformée de la Parole à la volonté divine comme aux intérêts d fidèles. Ce dogmatisme fut confirmé par deux ouvrages ultérieurs qui r lièrent les versions calvinistes à une nécessaire entreprise d'édificatio Théodore Tronchin avait d'ailleurs proposé une formulation analogue c cette découverte surnaturelle de l'insondable. A Metz, le jeune Ferry s'e prenait à Véron ou Du Perron au nom du caractère objectif de l'illum nation biblique. Matthieu Cottière, à Tours, commençait alors sa doub carrière d'exégète averti et de dévot du Livre. Son apologétique adm toujours la nature incomparable de l'Ecriture. Sa piété postulait la pe manence de l'accord entre le Verbe et l'Eglise qui le traduisait. Prophè fervent autant qu'humaniste critique, ce théologien calviniste continua découvrir dans la Parole, jusqu'au début des années 1650, la source c toutes les sciences (6).

Jean Mestrezat et Charles Drelincourt répétèrent pendant un den siècle, à Paris, cette leçon de fidélité. Le premier, formé à l'école genevois débuta en justifiant la Cène par la Bible. Il définit surtout dans ses granc ouvrages de 1633 et 1649, à l'intention des catholiques, la conception pr testante de la Parole céleste. Le *Traité de l'Ecriture*, en particulier, livra à un éloge tranquille de ses certitudes et de ses vertus. Si cette d fense de la thèse de l'illumination la rattachait nettement à l'évidence d mathématiques, Mestrezat réservait aux élus les effets de l'enseigneme biblique. Il fallait y adorer un bloc sacré, d'abord rédigé dans la langu originelle du monde. Cet Eden ne découvrait cependant ses trésors qu'a terme d'un dialogue mystique avec le Créateur. Jean Mestrezat se so mettait ainsi avec joie à la suprématie du Livre. Seize ans plus tard, s ecclésiologie reprit cette exaltation des certitudes apostoliques. Uniq forme de la distribution des lumières divines, l'Esprit Saint posséda naturellement les qualités de logique et d'objectivité. Drelincourt souti alors ce point de vue avec moins de hauteur et plus de verve. Ce char pion de l'Ecriture opposa à La Milletière son association de la raison de l'illumination. C'était le thème de ses sermons, proposant la visi dévote des mystères contenus dans une Parole qui détenait les clés c bonheur éternel (7).

Les docteurs universalistes de Saumur ou de Charenton pensaie de même. Josué de la Place, par exemple, s'appuya d'abord sur la perf tion de l'Ecriture pour se préserver des tentations de l'infidélité. En 16 sa piété l'amena à critiquer la messe au nom de la claire sobriété l'Evangile. Ce type d'exégèse se retrouva chez Jean Daillé entre 1630 1660. Son ultime *Réplique* exposa encore, comme seule base de réuni possible, les indications du Nouveau Testament. Moïse Amyraut avait p posé aux lecteurs de 1640 l'ensemble des écrivains évangéliques com un modèle de dialecticiens raisonnables. En 1647, son *Apologie* soumit

(6) B. Turrettini, *Défense*, 1618, avertissement au lecteur ; M. Cottière, *Tra des Originaux et versions*, p. 33.

(7) J. Mestrezat, *Traité de l'Ecriture sainte*, pp. 87 et 566 ; C. Drelincou *De la foi des élus*, 1639, pp. 27 *sq.*

domaine religieux au seul règne de la Bible. La meilleure preuve du christianisme résidait, à ses yeux, dans l'annonce permanente, par le Saint Esprit, de l'Incarnation. Son collègue Louis Cappel enseignait également cet austère théocentrisme du Livre. Chez Blondel, à ce moment, le culte de l'examen passait d'abord par le respect de la référence scripturaire. Cette conception de l'illumination des fidèles, à la fois objective et partisane, se retrouvait chez Jean de Croy. Les conducteurs du petit troupeau, transportés par les richesses célestes, se refusaient à les mesurer à l'aune de la grammaire. Ils y apercevaient moins de solécismes que de splendeurs ou, à la rigueur, acceptaient de se tromper si c'était avec le Créateur (8).

Cette situation ne changea guère après 1650 où les pasteurs parisiens combattent toujours l'athéisme et le Mal au nom de cet absolu. Il constituait de même l'essentiel de la culture de leurs confrères provinciaux. Jean Claude l'opposa de préférence à ses contradicteurs jansénistes dans le cadre de leur débat eucharistique. Il brandit encore ce secours contre Nicole en 1673. Il devait le redire, vers 1680, en compagnie de son ami de la Bastide, aux prélats convertisseurs et aux victimes de leur fausse dévotion, en leur désignant, dans la Bible, une évidence analogue à ce qu'était, dans son ordre, l'autorité royale en matière politique. On vit même, en 1670, les audacieux d'Huisseau et Le Fèvre appuyer leur œcuménisme sur des allégations pauliniennes ou admettre, comme seule base de la divinité de Jésus, les termes indiscutables de saint Jean. Claude Pajon, trois ans plus tard, répliqua aux auteurs de Port-Royal par une lecture éclairée du Livre sacré qui y découvrait surtout le bien-fondé de l'examen cher aux minoritaires.

Les débuts du Refuge préservèrent cet héritage. Si Jacques Lenfant associa son apologie de la tolérance à sa définition de la foi biblique, Jacques Basnage préféra les vertus de la Parole aux traditions prônées par Richard Simon. Pierre Jurieu incarna naturellement cette forme d'exaltation et se servit du Livre saint pour combattre les avocats de la persécution idolâtre. Elie Merlat rattacha à la même origine son éloge de l'absolutisme. Les protagonistes de la crise de conscience ne se débarrassèrent jamais complètement, en Hollande, du patois de Canaan. Pierre Bayle, à la veille de la Révocation, reprocha surtout aux Remontrants le doute qu'ils jetaient sur la divinité absolue du Texte révélé. Sa *Critique Générale* l'opposa avec prédilection aux partisans de l'intolérance et des cérémonies romaines. L'auteur huguenot se servait habilement de la récente défense du Livre saint par Arnauld pour y montrer le seul fondement certain de l'autorité de l'Eglise. Son journal appréciera, en 1685, cette présentation orthodoxe du christianisme face aux excès d'une exégèse rationaliste. Pierre Bayle faisait d'ailleurs figurer, parmi ses principes fondamentaux, son entière fidélité aux indications de la Parole. La critique des thèses catholiques due alors au grand bourgeois arminien Paets, protecteur de Bayle et traduit par lui en français, fut d'une semblable nature. Jean Le Clerc témoigna à Amsterdam, malgré son herméneutique audacieuse, d'une incontestable ferveur biblique. Ses *Sentiments* combattirent le pyrrhonisme de Simon par l'affirmation de la clarté et de la suffisance

(8) J. de la Place, *Discours*, 1629, p. 101 ; *Examen*, 1639, p. 381 ; J. de Croy, *Vérité*, 2e éd., 1650, pp. 116 sq.

doctrinale du Texte sacré. Le Clerc n'abandonna jamais la convicti calviniste d'un bloc écrit du vrai, mode unique de salut et indépenda en son message, des leçons fautives qu'il pouvait comporter. Même l' constant Aubert de Versé devait défendre le protestantisme, et jusqu' dogme trinitaire, au nom de la Révélation (9).

b) l'argument scripturaire des controversistes romains

Le recours au Livre saint resta cependant une constante de la po mique catholique sous le régime de l'Edit. Dès la fin des guerres civil Charron, souvent si irrespectueux envers la Parole invoquée par les mi ritaires, plaça sous son patronage les mérites qu'il attribuait à son Egli Raymond dénonça bientôt la trahison réformée en raison des certitud de la lettre apostolique. Le Jésuite Richeome avait appuyé, en 1597, piété majoritaire par l'abondance des images anthropomorphes présent dans la *Genèse*. Ses violentes controverses anti-protestantes continre pareillement de nombreuses allusions scripturaires. Son assujettisseme de la théologie au jugement souverain du Texte sacré se retrouvait alo chez la plupart des écrivains romains. Pierre Coton, malgré son exégè sceptique, fut au fond un dévot du Livre où il discernait l'ensemble ses croyances. Son audacieux confrère Gontery partageait cette convicti en une harmonie préétablie. Le Capucin Sylvestre de Laval, savant pré cateur populaire, justifia, au lendemain de la mort d'Henri IV, les dogm de la papauté par l'évidence et la continuité scripturaires. Pour ce b représentant de la France bérullienne, la source de la foi demeurait esse tiellement biblique.

Elle le resta, naturellement, pour les autres controversistes romai Ange de Raconis affirma ainsi, en 1613, que saint Paul autorisait les p tiques de sa communion. L'année suivante, tandis que Gaulthier utilis cet argument contre la critique calviniste des mystères, Ferrier et Coef teau s'en servaient aussi face au prophétisme adverse. Les Jésuites Arno et Moquot se réclamèrent bientôt de cet héritage. Du Perron lui-mêr associa à l'inspiration évangélique, dans son discours de 1615 aux Et Généraux, le principe de l'indépendance du clergé et son hostilité env un souverain hérétique. Les ouvrages de l'archevêque de Sens admirai dans la Bible, correctement interprétée, une autorité raisonnable. Il félicitait de sa diffusion auprès des fidèles dans les langues originales en latin. Cette attitude fut encore plus nette, autour de 1620, dans l'œuv de Garasse. Epouvanté par les suites du scepticisme, il termina sa c rière en chantant l'a priori biblique des huguenots. Jean Boucher, po sa part, y déchiffrait les traces du Mal et ses espoirs de Croisade. rencontre une conduite analogue dans les controverses de Jean-Pierre mus. Vers 1640, il réaffirma toujours, au service de sa communion, ferveur scripturaire. Le romancier dévot rattachait son Eglise à un N veau Testament menaçant, monarchique et rempli d'interdits. C'était p ver la révolution luthérienne de sa principale justification idéologiq Richard Simon devait admirer, à la fin du siècle, chez son prédécesse

(9) P. Bayle, *Critique Générale* in *Œuvres Diverses*, T. II, p. 99 b.

cette habile polémique qui entreprenait de convertir les minoritaires par une théologie biblique (10).

François Véron, à ce moment, cherchait plutôt, dans le recours à l'Ecriture, un moyen de confondre des hérétiques incapables d'y distinguer leur foi. Mais le curé de Charenton affirmait, de son côté, y retrouver la sienne. De nombreux écrivains majoritaires l'affirmaient aussi. L'exaltation de la littéralité biblique, qui asservissait la connaissance universelle à la Révélation, avait les faveurs des humanistes catholiques. Petau lui-même opposa à Arnauld l'autorité d'une Bible qui certifiait, jusque chez saint Paul, la valeur des coutumes. La Milletière, polémiquant avec Drelincourt en 1646, relia également la piété de ses nouveaux frères à celle de l'Ancien Testament. Cinq ans plus tard, le *Traité* posthume de Richelieu associa en premier lieu l'Eglise gallicane à la Parole divine, base de son culte ou de ses croyances. L'Oratorien Louis du Laurens l'opposa avec autant de profusion à Mestrezat en 1655. Louis Maimbourg, autour de 1670, insistera toujours sur cette continuité scripturaire du catholicisme (11).

Le règne personnel de Louis XIV correspondit d'ailleurs à un mouvement de diffusion du Livre saint qui ne put qu'accentuer cette tendance de la controverse majoritaire. Bossuet, principal champion de cette attitude, finit, on le sait, par interdire à Richard Simon d'utiliser, face aux protestants, les anciennes ressources de l'hypercritique. L'auteur de l'*Exposition* s'attacha, vers 1680, à convertir de préférence les huguenots par les leçons d'obéissance de l'Ancien Testament. Le docteur de Sorbonne Diroys, à la veille de la Révocation, asservit à l'Ecriture l'ensemble du domaine moral ou doctrinal. Les Jansénistes en parlaient naturellement en termes encore plus chaleureux. Le Grand Arnauld, en particulier, se fit le défenseur vigoureux d'un contact direct entre les chrétiens et la source céleste. Nicole partageait ses vues et leur œuvre commune de la *Perpétuité* rattache étroitement aux formules du Nouveau Testament la vérité de la transsubstantiation. Les *Préjugés Légitimes* opposèrent, en 1671, le Livre saint à une révolution religieuse qui l'avait trahi. Mais ce fut avant tout Arnauld qui manifesta sa dévotion à l'égard de la Parole en défendant, contre Maimbourg et Mallet, les traducteurs de l'édition de Mons. C'était associer la pastorale gallicane à un christianisme scripturaire (12).

Ce catholicisme du Livre recommandait en premier lieu une attention permanente à la Bible et un respect scrupuleux de son contenu. Il critiquait la conception qui la limitait à un cercle réservé de spécialistes. Jugeant aussi facile que fructueux le contact avec cette source sainte, il définissait volontiers, à la protestante, l'orthodoxie par sa méditation personnelle, y compris dans les classes populaires. Le sceptique Richard Simon lui-même ne manque pas d'une réelle piété envers la Parole écrite. Dès 1670, il ridiculisa en son nom, par exemple, les vues kabbalistes ou préadamites d'un La Peyrère. Son étude comparée de la Tradition allait

(10) Camus, *Démolition*, pp. 363 *sq*.
(11) Auzoles, *Job ou sa véritable généalogie*, 1623, préface ; *Disciple des Temps*, 1631, pp. 61 et 461 s.
(12) Arnauld, *Nouvelle Défense*, 1680, T. II, p. 326.

bientôt s'appuyer sur une connaissance approfondie de l'enseigneme biblique. Ses travaux d'exégèse ne démentirent point cette position. El continua à s'étaler contre Le Clerc en 1685. Simon lui affirmera n'avo démonté les conditions de la composition du Texte saint que pour garant sa véracité absolue (13).

c) pour ou contre la Bible entre toutes les mains

Une pareille unanimité dans la dévotion scripturaire permet de mie apprécier le débat contemporain sur la lecture de la Révélation en lang vulgaire. Tout un courant de la controverse majoritaire lui demeura lon temps très hostile. Ce point de vue est exposé de manière presque cari turale dans l'*Histoire de l'Hérésie* due à Raymond. Ce lieu commun co servateur sera repris, au début du règne de Louis XIII, par Coeffeteau Boucher. Vers 1620, Coton et Garasse prolongèrent cette critique de communication de la Bible aux masses. L'œuvre de Du Perron conti alors la présentation la plus complète de cette position. Il se méfiait d fruits religieux de l'accès à l'intégralité de l'Ecriture et estimait ind pensable la présence constante d'un guide clérical lorsqu'il s'agissait l'aborder. Sa *Réplique* posthume ne fit qu'exposer à un plus large publ cette hostilité de principe envers la libre découverte d'énigmes inso dables. Les clercs avaient pour première tâche de les éclaircir à l'intentic des savants ou de les interdire aux humbles (14).

Cette attitude entretint un débat ambigu où les diverses autorit apportèrent sans cesse des avis contradictoires sur la question de la co sultation du Texte saint en langue vulgaire. L'abbé de Marolles, mort à veille de la Révocation, a évoqué, dans ses *Mémoires*, les oppositions au quelles se heurta sa propre version. Beaucoup d'évêques déploraient, ve 1650, cette diffusion d'une source délicate et susceptible de multiplier l hérétiques. Rares, au contraire, étaient ceux qui se prononçaient franch ment en faveur de la thèse inverse. Selon le statut nuancé adopté po elle par les responsables gallicans, la Bible, inoffensive pour les honnêt gens, risquait en revanche, sans la précaution des censeurs, de corromp les classes populaires. Le paternalisme de Du Perron envers la foi d humbles représentait alors l'opinion générale du clergé. Le Père Cot avait justifié, contre Genève, sa méfiance à l'égard de versions fautiv La Sorbonne se montrait d'ailleurs particulièrement sévère, autour 1620, pour les traductions en vulgaire soumises à son examen (15).

Une nette évolution se fit cependant sentir au milieu du siècle. Vérc lors de son tournant irénique de 1640, assura que tous les catholiqu avaient le devoir d'aborder les versets sacrés dans leur langue mat nelle. Il s'accommodait pourtant des ambiguïtés d'une position orthodo approuvant ou non, tour à tour, selon les cas et les moments, la diffusi du texte révélé. Le *Traité* posthume de Richelieu confirme cet oppor nisme. Une semblable attitude scandalisait des écrivains huguenots ob

(13) *De la Lecture de l'Ecriture Sainte*, p. 320.
(14) *Perroniana*, pp. 136 *sq.*
(15) Du Perron, *Réplique*, p. 1095.

dés, au contraire, par l'utilité de cet aliment spirituel. André Rivet pourfendit, en 1616, chez les Jésuites, un pareil obscurantisme. Jacques Cappel répliqua bientôt à Coton en condamnant, au nom de saint Augustin, ceux qui brûlaient, avec les martyrs protestants, des dévots de la Bible. Les dirigeants de la cité de Calvin défendirent les traductions de leurs prédécesseurs. Dans le royaume, Ferry, qui prouvait la fidélité des versions réformées, reliait leur amélioration à la volonté séculaire des générations chrétiennes de se rapprocher du vrai. Cette position était alors défendue, à Tours, par un exégète aussi averti que Matthieu Cottière. Pierre du Moulin et Jean Mestrezat la répétèrent au service du bon parti (16).

Un semblable souci, moins critique que pastoral, amena, à la veille de la Révocation, une véritable scission entre les auteurs catholiques à propos de la lecture de l'Ecriture en français. Ce divorce traduisait un malaise ancien et profond dont on a vu les origines. Il est attesté par la réaction indignée du Grand Arnauld et de ses amis hollandais, en 1685, devant la récente interdiction, par l'évêque de Bruges, de l'accès aux versions du Texte sacré. La célèbre traduction du *Nouveau Testament* de Mons associait, depuis vingt ans, les Jansénistes à l'attitude contraire. Cette position leur attira, vers 1670, de nombreuses attaques. Celle du vicaire de Rouen Mallet permit à Arnauld de justifier, au début de son exil, les bases doctrinales de la consultation directe du Verbe par le peuple chrétien. Le chef de Port-Royal en profitait pour opposer sa conception biblique de la foi romaine aux héritiers d'une herméneutique sceptique à la tête desquels figurait Richard Simon. Celui-ci proclamait, beaucoup plus nettement que Véron, son hostilité éventuelle aux versions de la Révélation. Dès l'époque de la Révocation, ce prêtre éclairé avait approuvé la distinction établie par la hiérarchie entre la masse des fidèles et leur élite. Tandis que les humbles absorbaient sans réflexion la fraction du pain de vie qu'on leur accordait, il appartenait aux savants de discuter à loisir les conditions de sa rédaction.

Aux antipodes de cette position, le Grand Arnauld avait défendu, en 1680, le principe inédit d'un catholicisme biblique. L'adversaire de Mallet, contrairement à Simon, présentait à ses lecteurs une Ecriture compréhensible et qui recommandait sans réserve, aux chrétiens, de la consulter. Sa réfutation du vicaire de Rouen montrait les progrès accomplis, dans le royaume, par la vénération du Livre. La foi de Port-Royal réprouvait le divorce entre les classes populaires et l'essence du sacré. Elle se félicitait de la transmission du message divin dans les langues modernes. Les nécessités de la christianisation amenaient Arnauld à tourner le dos à l'ancien scepticisme aristocratique de sa communion. Il se scandalisait des docteurs romains qui avaient vu, dans la Bible, une source d'hérésies (17).

⁂

(16) Véron, *Règle Générale*, p. 42.

(17) Arnauld, *Nouvelle Défense*, T. II, pp. 599 s ; *De la lecture de l'Ecriture Sainte*, Anvers, 1680, p. 319.

II. LA TRADITION AVANT LES ECRITURES

Le camp romain, pendant les guerres civiles, n'avait pas manqu d'avocats avouant leur incertitude devant les prophéties inspirées. Mai ce fut la synthèse bellarminienne qui métamorphosa, à la fin du XVI[e] sie cle, ce pyrrhonisme en une arme décisive de l'argumentation orthodoxe Cette démolition de l'*a priori* calviniste fut reprise avec enthousiasme dan le royaume. Elle y inspira, chez les apologistes officiels, un intrépide ra tionalisme au service de l'infaillibilité catholique. La dialectique jésuit proposait à ses auditeurs, à ce sujet, un scepticisme fort supérieur celui des libertins contemporains. Florimond de Raymond, dès sa satir du mythe huguenot de la papesse, avait souligné les multiples inconse quences chronologiques de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Son *Ant Christ* de 1597 insista sur le peu de retentissement immédiat de l'apos tolat de Jésus. Son *Histoire* posthume s'arrêta longuement sur les dan gers spirituels du libre examen, par les fidèles, de l'unique Bible. Avan la signature de l'Edit, Charron, applaudi par l'ensemble de ses coreligion naires, avait défini, de manière rigoureuse, les bases exégétiques de cett attitude. L'œuvre ultérieure d'un Du Perron n'ajoutera guère, sur ce plan à la partie antiréformée des *Trois Vérités*. L'humanisme philologiqu du théologal de Condom excellait, notamment, dans l'utilisation des inco hérences stylistiques de la Parole céleste. Le Seigneur n'avait pas com mandé ce document incomplet, dû seulement au hasard des circonstance et des événements. Imparfaite et maîtresse de perdition, la Révélation n possédait ni limites exactes ni signification précise. Richesse religieus secondaire, elle ne brillait ni par sa clarté ni par son évidence (18).

a) les arguments de l'incohérence du texte biblique et de son altératio lors de sa transmission

Charron avait exprimé ici les convictions majoritaires à la fin de guerres civiles. Il suffit, pour s'en persuader, de consulter les travau dus, pendant les vingt premières années du XVII[e] siècle, à Pierre Coto Sa grande *Institution catholique*, en 1610, indiqua, dans les aspects disc tables de la Bible, le point faible des Calvinistes. Cet avocat de la Contr Réforme ne croyait guère à l'efficacité religieuse des traductions de l'Ecr ture. Devant ses difficultés, le plus sage, pour Coton, était de se confie aux dirigeants ecclésiastiques afin de résoudre, grâce à eux, des problème insolubles. La *Genève plagiaire* de 1618, authentique monument d'éruditio fit progresser cette réflexion en reliant aux inconvénients du Livre sai les erreurs de l'exégèse protestante. Les chrétiens avaient sans cess divergé, au cours de l'Histoire, sur la valeur des différentes parties d la Parole, réduites, d'ailleurs, à un état lamentable. Leur sens exact d meurait, de toute façon, énigmatique, en raison, notamment, des impe fections de l'hébreu. La Bible, fruit de ces aléas et victime du temps, n pouvait que fourmiller en lacunes et en impuretés. Cette riposte phil logique à la Réforme sera répétée par Pierre Coton, contre Turrettin en 1619. Le Jésuite, qui dénonçait les périls entraînés par les paradox

---

(18) Charron, *Trois Vérités*, « Vérité troisième contre l'hérésie », 1620, p. 1

de la *Révélation*, achevait par là d'identifier l'apologétique orthodoxe à la minutieuse démonstration des incohérences du Livre saint (19).

Ce procédé avait été cher, au début du siècle, à ses principaux collègues français. Jean Gontery, parmi eux, le mania peut-être avec le plus d'âpreté. Défendant son Eglise par la démolition du dogmatisme huguenot, sa *Vraie Procédure* de 1607 estima peu évidente l'inspiration des épîtres d'après leur propre témoignage. Elle constatait aussi les oublis religieux du Texte sacré et, en général, son inactualité spirituelle. Elle soulignait les absurdités apparentes d'une source chrétienne qui parlait du Seigneur au pluriel. Une incertitude irrémédiable régnait, d'après ce Père, dans la prétendue maîtresse de vérité. Ce manque de clarté se rattachait d'ailleurs aux origines historiques d'un recueil composite et notoirement insuffisant. La propagande romaine, au début du XVII[e] siècle, utilisait donc sans pudeur la critique exégétique au service de la Tradition. Gontery y revint, sept ans plus tard, en Guyenne, au terme de sa carrière de missionnaire, en maintenant ses préventions à l'égard des enseignements de la Parole : trop humaine en sa forme, la lettre biblique ne pouvait ni arbitrer le débat confessionnel ni définir le dogme (20).

Les autres membres de la Compagnie répandaient alors cette leçon dans le royaume. Le Lyonnais Jacques Gaulthier, par exemple, consacra une bonne partie de sa *Table chronographique* à une satire du culte adverse du Livre. L'élève français de Bellarmin y rappelle que les divers éléments de la Bible avaient été, au cours des siècles, méprisés par les fidèles. Un document aussi imparfait, lacunaire et confus appelait donc moins l'adoration que l'analyse. L'*Anatomie du Calvinisme* reprit, en 1614, cette démonstration démystificatrice. Louis Richeome, pour sa part, insistait depuis longtemps sur le goût des auteurs sacrés pour les images anthropomorphes. Ce théologien catholique avouait mépriser, dans une Parole non estampillée par le clergé officiel, un simple amas de feuilles dépourvues de valeur spirituelle. En dehors de cette intervention orthodoxe, elle ne contenait qu'une foule d'absurdités ou de récits douteux, peu capables de convertir des esprits non prévenus. Les pamphlets composés par ce Jésuite, à la fin du règne d'Henri IV, justifièrent avec ampleur la supériorité de l'institution romaine sur le texte sacré (21).

Il s'agissait là des convictions de tous les polémistes majoritaires de l'époque. Le Capucin Sylvestre de Laval montra, en 1611, que le Livre saint autorisait les massacres en faveur de la vraie religion. Cette complexité du message révélé sera encore opposée, trois ans plus tard, aux élucubrations de Mornay par Coeffeteau ou Jérémie Ferrier. Celui-ci rencontrait, dans l'œuvre des prophètes, mille grossières impropriétés dues à des propagandistes populaires fort éloignés des subtilités chimériques que leur prêtaient les minoritaires. Il décrivait le clair-obscur propre au langage apocalyptique et préférait la reconnaissance sincère des difficultés de l'Écriture aux absurdités de son interprétation hérétique (22).

---

(19) Coton, *Institution catholique*, p. 331.
(20) Gontery, *Vraie Procédure*, pp. 83 sq. ; *Pierre de Touche*, Bordeaux, 1614, t. I, pp. 39 sq.
(21) Richeome, *Pourtraict*, pp. 37 sq.
(22) Ferrier, *Anti-Christ*, pp. 967 et 1017.

Le Jésuite Moquot releva, en 1617, les incertitudes de la transmissio du texte sacré et ses contradictions prouvées par l'attribution à Moïs de la totalité d'un *Pentateuque* évidemment achevé après sa mort. C'es surtout Du Perron qui avait incarné, dans le royaume, cette satire d l'*a priori* scripturaire. Sa *Réplique* posthume de 1620 donna une form définitive à cette défense exégétique de la Tradition. Les propos intime du prélat confirment d'ailleurs ses principes rationalistes. Il y insista sur l'état misérable d'un manuscrit révélé corrompu, au cours de l'Hi toire, par d'incessantes manipulations. De savants gallicans admettaier ainsi sans sourciller, au début du XVIIe siècle, les futures audaces d Spinoza. Cette forme d'apologétique prendra un relief saisissant dar l'ultime travail de Du Perron. Il y répète le danger représenté, pour l foi des simples, par les sinuosités d'un document douteux. Le Gran Aumônier proposait alors un exposé en forme des méthodes sceptique de l'herméneutique catholique. Il définissait les limites théologiques pr cises du recours à une Bible dépendante et composée de manière pur ment occasionnelle. Ce rôle secondaire de l'écrit lui paraissait confirm par la longue transmission orale des croyances. Du Perron rejetait ave force, parmi les significations possibles de l'Ecriture, les allégories chère au symbolisme ennemi. La connaissance exacte du milieu humain ayar donné naissance au Livre saint importait plus, pour le comprendre, qu l'illumination mystique revendiquée par les réformés. L'audacieux pol miste romain présentait enfin une liste impressionnante de passages in pirés aussi absurdes que peu édifiants. Ce luxe de remarques scandaleuse rappelle au moins l'ancienneté du rationalisme catholique en matiè d'herméneutique (23).

Il continua à prospérer, dans le royaume, après 1620. Chez les Jésuite notamment, Garasse et Regourd en maintiendront l'enseignement fond mental. Dans la *Doctrine Curieuse*, les contradictions de l'Ecriture, pr pices à la perplexité des libertins, sont étalées avec une rare inconscienc S'il expliquait ses erreurs ou excusait ses disparates, François Garas contribuait également à faire descendre la Révélation de son piédest Alexandre Regourd se livra à cette opération avec encore moins de scr pules, vers 1630. Ses *Démonstrations* répétèrent avec force l'incohérenc générale de la Parole. Ce pyrrhonisme se reliait à l'analyse objective c l'évolution des manuscrits. Malgré la condamnation des imprudences c ce Jésuite, l'herméneutique gallicane continua à opposer de pareilles a mes aux huguenots. La grande polyglotte parisienne de 1632 permit ain à l'Oratorien Jean Morin de prouver que la version des Septante éta beaucoup plus proche de la source authentique que la Massore juiv Lieu commun de la polémique romaine, la thèse de l'infériorité théol gique de l'*a priori* scripturaire s'étalait aussi dans des ouvrages plus fa lement accessibles. C'est ainsi que Denys Petau, en 1636, dans le cad de ses démêlés avec le bizarre Auzoles, associa ses erreurs de raisonn ment au dogmatisme biblique des réformés. Cet éloge des méthod critiques n'apercevait, par exemple, aucun moyen de reconstituer clai ment, par le seul Livre saint, les détails exacts de la vie du Christ. L'Egli catholique enseignait donc sans cesse à corriger les écrits inspirés q

(23) *Perroniana*, p. 125 ; *Réplique*, pp. 64 s et 1098.

travestissaient une vérité cachée. Ce scepticisme entendait placer les certitudes religieuses sous l'unique garantie des autorités ecclésiastiques. Le Père le redira, huit ans plus tard, à des Jansénistes aussi hérétiques, à cet égard, que le pauvre Auzoles (24).

b) l'insuffisance de l'Ecriture à fonder le dogme

François Véron opposait aux protestants, depuis plus de vingt ans, une semblable argumentation en leur prouvant l'impossibilité de rencontrer, dans l'Ecriture, le dogme trinitaire. Cet enseignement de l'inutilité spirituelle de la Parole relevait le caractère oiseux d'un grand nombre de ses passages. Le Livre saint ne pouvait donc définir une foi que Véron rattachait, dans toutes les confessions, à l'interprétation particulière des exégètes. Ce pyrrhonisme se retrouva, vers 1640, dans les pamphlets de Jean-Pierre Camus. Ils contenaient une appréciation négative sur une Ecriture lacunaire et contradictoire. Ce rationalisme combattait la Réforme par l'étalage des ambiguïtés et des altérations de la Parole. Un secpticisme analogue animait l'entreprise de conversion décidée par Richelieu. Son *Traité* posthume de 1651 dénia au texte sacré tout caractère de perfection. Le cardinal insistait sur son goût singulier pour une pédagogie anthropomorphe. Ce point complétait le tableau des impuretés et des périls offerts par le Livre saint. Louis du Laurens, quatre ans plus tard, répéta à Mestrezat les traits absurdement humains prêtés à Yahvé par les rédacteurs de l'Ancien Testament. Les procédés de la controverse poussaient ainsi les auteurs majoritaires à la pratique persistante d'une herméneutique démystificatrice (25).

Ce courant continua à coexister, après 1670, avec le nouveau respect enseigné aux catholiques pour la Bible. L'*Exposition* de Bossuet y releva plus d'un ouvrage suspect. Il y revint longuement, en 1678, lors de son débat avec Jean Claude chez la comtesse de Roye. Délicate et ambiguë, l'Ecriture avait toujours besoin, à titre d'antidote, de l'éclaircissement des prêtres. A la veille de la Révocation, la controverse eucharistique de Bossuet aura plaisir à constater le grand nombre de notions chrétiennes qui s'en étaient passé sans difficulté. Les traités anticalvinistes du Père Maimbourg avaient manié cette arme orthodoxe autour de 1670. Leur apologétique de l'Eglise officielle s'appuyait sur les incohérences du recueil révélé qui lui ôtaient tout caractère d'évidence. Ce fut surtout dans un ouvrage explicitement consacré à l'analyse de la Parole céleste que se manifesta alors, chez le Jésuite, le souci d'une exégèse audacieuse. Il prouvait, au moment où paraissait le *Tractatus* de Spinoza, l'infaillibilité romaine par l'étendue des insuffisances intellectuelles de la Bible. Il relevait avec faveur les libertés grandissantes de la pensée moderne envers une source manifestement corrompue. Le catholicisme louis-quatorzien se défendait donc toujours par l'étalage complaisant des difficultés invincibles de l'Ecriture et Richard Simon, à cet égard, ne manqua pas de prédé-

---

(24) Regourd, *Démonstrations catholiques*, p. 174 ; Petau, *La Pierre de Touche chronologique*, p. 321.

(25) Véron, *Méthodes*, IIe et IIIe Parties, pp. 516 s ; Camus, *Démolition*, p. 71 ; Richelieu, *Traité*, pp. 457 s ; du Laurens, *Dispute*, 1655, p. 474.

cesseurs. Maimbourg présenta encore aux hérétiques, en 1676, le manq de clarté du Verbe comme un enseignement irréfutable de la raison (26)

On retrouve des traces de cet axiome chez les apologistes romai à la veille de la Révocation. Le docteur de Sorbonne François Diro présenta alors, par exemple, une justification de la Révélation. Elle ind quait à quel point le comportement de Yahvé, s'associant de préféren à une nation misérable et souvent criminelle, heurtait, dans l'Occide des années 1680, les adeptes de la Loi naturelle. La démarche de Diro témoignait des dangers accumulés, depuis l'époque de Garasse, par l progrès de l'esprit critique. Les érudits et les controversistes gallicans avaient contribué de façon singulière. L'Oratorien Bernard Lamy le confi mait, à ce moment, en accueillant sans la moindre gêne, dans la bibli graphie de ses doctes *Entretiens*, les audacieux travaux de Grotius ou Richard Simon. Il est vrai que ses amis jansénistes n'hésitaient pas accabler ce Livre qu'ils magnifiaient tant par ailleurs. Ils le firent, nat rellement, pour mieux répliquer à des adversaires confessionnels qui s' servaient sans précautions. La *Grande Perpétuité* insista ainsi, dès 166 sur les ambiguïtés du Saint-Esprit et le caractère trompeur de son la gage. Les chefs de Port-Royal dénonçaient en particulier ce manque clarté scripturaire à propos de la Christologie ou de l'absence, dans l'A cien Testament, des preuves de l'immortalité de l'âme. Ils le répétèren trois ans plus tard, en relevant les divergences des évangélistes sur d points capitaux. Les écrivains jansénistes justifiaient l'infaillibilité de le Eglise par l'obscurité invincible de l'autre source du vrai. Ils n'aperc vaient, face aux protestants, ques des étrangetés peu rassurantes dans lettre de la Parole (27).

Antoine Arnauld eut d'autres occasions, avant la Révocation, de m nifester ce goût pour l'exégèse critique. Il l'affirma, en particulie dans son *Renversement* de 1672 qui dénonça, avec une rare forc l'immoralité du texte sacré. L'auteur janséniste transformait le Livre d livres en un ouvrage scabreux où les vices d'Israël ne l'avaient jama empêché de participer à la grâce. La Parole céleste semblait juger parfo compatibles la piété et le crime. Arnauld confirmait ainsi les équivoqu d'une Révélation qu'il fallait toujours corriger pour éviter, sur le pl spirituel, des contradictions inadmissibles. La polémique de Port-Roy aboutissait inconsciemment à dévaloriser la source de la sanctificati protestante. L'ami de Nicole le répéta, dix ans plus tard, à des coreligio naires inquiets de cet étalage des abominations des purs. En 1680, le Ja séniste exilé avait expliqué au huguenot Spon que la Parole céleste prouvait pas clairement le dogme trinitaire. On peut d'ailleurs rencontr plus d'un aveu critique dans l'apologétique scripturaire qu'il opposa alo à Mallet. Arnauld y reconnaît ouvertement que les errants ont utilisé dépôt sacré dont il admet les difficultés. Plein de variantes et d'altération il demeurait sans cesse délicat à déchiffrer. A la veille de la Révocati les chefs de Port-Royal indiquaient donc tour à tour les ombres de Révélation et les services qu'elle avait rendus à l'hérésie. Ardent partis de sa distribution aux masses, Arnauld lisait d'abord, dans ce messa grossier et populaire, les certitudes de son contenu doctrinal (28).

---

(26) Maimbourg, *Traité de la Vraie Parole de Dieu*, pp. 25 et 250 s.
(27) *Perpétuité de la Foi*, T. I, p. 1140.
(28) Arnauld, *Le Renversement de la Morale de Jésus-Christ*, pp. 137 s.

c) l'utilisation polémique d'une critique exégétique

Pierre Nicole, si opposé, en 1678, à l'*Histoire critique* de Richard Simon, avait vanté, six ans auparavant, une analyse relativiste des propos inspirés dans ses *Préjugés Légitimes*. Confuse et dangereuse, l'Ecriture était soumise ici sans scrupule à l'habituel scalpel romain. Nicole refusait à un texte propice aux illusions son statut protestant de Lumière spirituelle. Les *Préjugés* attribuaient les erreurs de la Réforme à la fragilité de ses bases bibliques. Cette reprise des démonstrations sceptiques de Gontery se poursuivra en 1684. Richard Simon avait également travaillé à ôter au petit troupeau le bouclier de la Parole. Son œuvre est à situer au terme de plus d'un siècle de rationalisme catholique. Pendant vingt ans, jusqu'à la Révocation, il défendra le principe d'une exégèse critique opposée en premier lieu au mysticisme calviniste. Il prétendra toujours associer les méthodes pyrrhoniennes, renouvelées de la polémique jésuite, à une apologétique orthodoxe supérieure à celle de Port-Royal. Elle scandalisera un clergé converti à l'apostolat biblique et devenu réticent devant cet emploi de la philologie profane. Comme Bellarmin ou Maldonat, l'Oratorien faisait dépendre la Révélation des traditions seules capables de garantir son authenticité. Interdite dans la France de Bossuet, l'*Histoire du Vieux Testament* fascina en premier lieu les protestants auxquels elle était destinée. Ce type d'herméneutique, marque d'attention scientifique aux conditions précises de la rédaction de la Parole, heurtait maintenant les nouveaux adeptes de la ferveur scripturaire. Simon, pour sa part, s'étonnait de voir des ignorants rattacher à Spinoza des doutes présents chez tous les controversistes catholiques (29).

Parus entre 1674 et 1684, différents travaux avaient attesté, chez lui, cette orientation partisane. Son étude comparée du Judaïsme et du christianisme relia étroitement, en 1681, les sources écrites de la foi à l'évolution de l'Eglise. L'Oratorien avait invoqué sans façon, dès 1674, les habitudes religieuses de l'Orient pour analyser les aspects particuliers du Nouveau Testament. Reprenant ces questions, dix ans plus tard, l'auteur romain se préoccupa toujours d'un examen réaliste de la formation du Livre saint. L'*Histoire du Vieux Testament* manifesta avec le plus d'ampleur, avant la Révocation, ce souci confessionnel. L'exégète le proclama, dès 1678, en réponse aux attaques de l'anglican de Veil et du calviniste Spanheim auxquels il assura n'avoir voulu prouver les obscurités de la Révélation que pour mieux montrer la vérité de sa communion. On a en effet trop oublié l'association tridentine entre la critique rationaliste de la Parole divine et la lutte orthodoxe. Richard Simon se contentait de présenter, avec plus d'art et de force, un raisonnement classique qui lui attira, outre l'hostilité traditionnelle des protestants, celle des nouveaux dévots de la Bible (30).

Les analyses les plus approfondies de son ouvrage visèrent, dans la première partie, le texte même d'un Ancien Testament dont la complexité provenait des conditions de sa rédaction. Leur reconstitution suffisait ainsi à mettre en cause son autorité doctrinale. Le Livre des livres se mé-

(29) Nicole, *Préjugés Légitimes*, pp. 228 sq. et 404.
(30) Simon, *Voyage au Mont Liban*, p. 257.

tamorphosant en un mauvais résumé rempli de bigarrures liées à un création mouvementée, le récit attribué à Moïse se dissolvait en un document irrémédiablement confus. Cette narration embrouillée, démystifiée par l'investigation de Simon, ne pouvait guider de manière satisfaisante ni les fidèles ni les historiens. Fruit d'une longue gestation, son désordre actuel remontait à un rassemblement tardif. L'auteur catholique, fidèle aux habitudes savantes et sceptiques de son parti, récusait, à propos du *Pentateuque*, le mythe adverse de la conservation des originaux bibliques. L'*Histoire critique* rattachait, après le huguenot Louis Cappel, les incorrections du texte sacré à sa composition séculaire ou aux altérations survenues à la langue hébraïque. Ainsi se confirmait l'imperfection fondamentale d'un ouvrage encombré de variantes. L'appréciation de son contenu religieux passait nécessairement par la reconstitution des diverses phases qui avaient conduit à son état final. Ces indices convergents amenaient l'exégète romain à définir, dans la Parole divine, un Livre très anciennement incertain, récemment fixé sous sa forme actuelle et extrêmement difficile à comprendre (31).

Richard Simon consacra la seconde partie de son *Histoire* à démolir le dogmatisme ennemi à l'occasion des traductions de l'Ecriture. La connaissance de la tradition manuscrite de la Bible lui permettait de prouver aux hérétiques la vanité et la faiblesse de leurs versions. Le dernier tiers de son ouvrage compléta ces remarques critiques par l'analyse du travail délicat des commentateurs de la Révélation. L'herméneute gallican y insistait afin de célébrer les vertus de la soumission à l'Eglise qui permettait seule d'emprunter pieusement les chemins du vrai. Ce souci antiréformé anima encore, à la veille de la Révocation, la réplique du prêtre normand aux *Sentiments* de Jean Le Clerc. L'ex-Oratorien y poursuivit sa tâche de désintégration de la narration scripturaire. Ces observations permettaient à Simon de présenter une théorie de l'inspiration étrangère au mysticisme calviniste comme au rationalisme arminien. Cette négation de la dictée immédiate du corpus sacré par le Seigneur, qui semblait scandaleuse au lendemain de la mort de Spinoza, se rattachait pourtant à un des enseignements romains les plus orthodoxes. Fidèle à cette tradition de l'exégèse catholique, notre polémiste expliquait les divergences internes du Livre saint par ses origines humaines. Il ne découvrait la source du vrai que dans l'interprétation de la Révélation par son Eglise. Cette attitude antihérétique, qui se reliait à une définition du dogme étrangère aux ambiguïtés de la Bible et condamnait la Réforme au nom de la science, prolongeait la lutte menée par Du Perron et ses émules (32).

A côté de cette méthode d'analyse, l'herméneutique officielle combattit les positions de l'adversaire confessionnel à propos de ses traductions et des principes de son exégèse. Le premier point constitua un lieu commun des avocats du bon parti, de Pierre Charron à Richard Simon. Ils stigmatisaient, au nom de l'incohérence de ses versions, le schisme du XVIe siècle. Ce fut le cas, successivement, de Raymond, Gaulthier, Gontery et surtout Coton comme de Moquot, Coeffeteau ou Camus. Ce point de vue, orchestré par Du Perron, fut repris par Véron et Richelieu. Richard Simon

---

(31) *Histoire critique du Vieux Testament*, pp. 34 s, 92 et 146.
(32) *Id.*, pp. 211, 336 et 435 ; *Réponse au Livre intitulé Sentiments*, pp. 127 s

prolongea cet effort séculaire en niant à Le Clerc, en 1685, la nature divine de semblables traductions.

L'herméneutique sectaire, quant à elle, fut d'abord critiquée par les majoritaires pour son rationalisme humaniste. Ce reproche se rencontrait, dès 1585, dans les *Dialogues* de Feuardent. Charron, en 1595, avait également dénoncé ces excès. On retrouve ce genre de démonstration chez les Jésuites qui rattachaient les erreurs de l'exégèse protestante à sa nature purement humaine. Gaulthier, dans sa *Table*, l'assimila avec indignation à l'œuvre d'un humanisme impie. L'*Anatomie* de 1614 reviendra sur ce réalisme critique des hérétiques où les apologistes romains apercevaient une trahison de la vraie religion. Ce type d'accusation se retrouvait, vers 1610, dans les polémiques de Richeome ou de Coton. Sylvestre de Laval avait repris cette antienne en signalant à Vignier l'arbitraire de ses interprétations. Garasse, en 1620, identifia un athéisme analogue dans le prophétisme de du Moulin. Après Boucher, Regourd ne découvrit qu'un scepticisme impie dans l'enquête humaniste de ces prétendus dévots du Livre qu'étaient les contestataires.

Les controversistes gallicans leur reprochaient, d'autre part, d'avoir corrompu le texte et le sens de l'Ecriture. Feuardent multiplia les preuves de cette incompréhension calviniste comme Charron, en 1595, à propos du *Traité de l'Eglise* de Mornay. Raymond revint, deux ans plus tard, sur les mensonges d'une exégèse adverse qui pervertissait la Révélation au lieu de l'éclaircir. Richeome n'appréciait pas davantage cette fausse science de théologiens sans scrupules. Gontery retourna contre les huguenots, en 1614, les principes de leur interprétation tandis que Gaulthier attribuait les erreurs des novateurs à leur ignorance des langues sacrées. Coton ou Sylvestre de Laval, pour leur part, métamorphosaient l'herméneutique ennemie en un art de la déformation. Si Ferrier, en 1614, attribua à la haine partisane le goût de ses anciens frères pour les obscurités bibliques, Coffeteau, lui, reprochait surtout à Mornay les confusions de son symbolisme. Moquot, Du Perron ou Garasse en firent de même. L'ensemble du parti majoritaire participait à cette dénonciation dont Véron et Camus, vers 1640, recueillirent l'héritage. Petau devait d'ailleurs retrouver, chez ses contradicteurs jansénistes, ce goût de l'erreur religieuse pour l'incorrection exégétique. Après Richelieu, un pareil reproche fut repris, autour de 1680, par le Grand Arnauld ou Richard Simon (33).

La discussion du Canon calviniste constitua un autre aspect de cette mise en cause. Les minoritaires refusant d'admettre, dans l'Ancien Testament, des apocryphes, révérés, au contraire, par le camp romain, Charron, dès la fin des guerres civiles, avait justifié sa position en reliant le recueil inspiré à une libre décision de l'autorité ecclésiastique. Vers 1610, Gaulthier s'indigna de l'épuration luthérienne tandis que Coton identifiait le corpus céleste à une lente élaboration officielle à travers les siècles. La controverse gallicane absolvait en somme les tâches de la Parole au nom du poids de l'Histoire. Tandis que Gontery, à l'inverse, condamnait les sources subjectives de la discrimination huguenote, Du Perron vantait, dans sa *Réplique*, la continuité créatrice de la Tradition. Après Garasse, Regourd, en 1630, assimila à l'athéisme un examen rationaliste qui sélec-

(33) Garasse, *Doctrine Curieuse*, p. 637.

tionnait le sacré au lieu d'obéir aux supérieurs. A côté de Camus, Rich
lieu rattacha ce libertinage à l'invérifiable présupposé mystique d'un
connaissance intuitive de la Révélation. Trente ans plus tard, Richar
Simon s'acharna à prouver que les tares discernées dans les apocryphe
se retrouvaient en fait dans toute la Bible (34).

L'herméneutique catholique entendait d'abord démontrer, sur le pla
théologique, l'insuffisance du recours à la seule Ecriture ; cette mise e
cause avait pour but de renforcer la puissance ecclésiastique. Pierre Cha
ron inaugura ce combat en célébrant la supériorité d'une vérité collectiv
transmise oralement, sur un texte incapable d'arbitrer les différends e
responsable, à travers les siècles, du sanglant océan des hérésies. Le pol
miste romain avouait, sans se troubler, que la disparition de ce dépôt n
gênerait guère sa communion. Il remarquait d'ailleurs que les protestant
ne se bornaient pas toujours à la Révélation. Ce pyrrhonisme réservait
quelques doctes la compréhension d'une Bible composée en un langag
mystérieux. Le théologal de Condom observait qu'à eux seuls les livre
du Nouveau Testament n'avaient jamais réussi à convaincre les infidèle
Louis Richeome imitait, sur ce point, le sceptique auteur de la *Sagess*
Florimond de Raymond l'avait suivi dans son *Histoire* qui reprochait au
Calvinistes de partager, en matière d'inspiration, les principes des ana
baptistes. Le Parlementaire bordelais ridiculisait la prétention sectaire
s'entendre au moyen du libre examen. Avec le Polonais Jurgiewicz, Jea
Gontery le confirma bientôt au public gallican. Sa *Vraie Procédure*, e
1607, se moqua d'une confession ennemie dépourvue de Loi objective.
y reviendra, sept ans plus tard, en se désolant de rencontrer, chez le
protestants, l'adoration hypocrite d'une source sanguinaire d'usurpatio
religieuse (35).

Pierre Coton avait, à ce moment, mené un combat analogue. Hé
tière de Bellarmin, son *Institution* vanta, en 1610, l'antériorité des inte
prètes ecclésiastiques de la Révélation. Comme Jésus, qui n'avait rie
écrit par Lui-même, Son Eglise préférait suivre une doctrine orale. L
Jésuite français relevait, sur des points capitaux, l'insuffisance d'une Bib
incapable de prouver sa propre valeur. La *Genève plagiaire* y revint, hu
années après, avec une ampleur particulière. Ce procédé pyrrhonien ét
lait les impasses où conduisait la prétendue clarté du Verbe. Gaulthi
avait déjà traité de libertine l'attitude de révolutionnaires substituant e
fait leur imaginaire voix intérieure au texte sacré. Le professeur lyonna
notait d'ailleurs que les protestants trahissaient souvent leurs princip
en abandonnant la Parole. Il en concluait à l'impossibilité d'une définitio
uniquement scripturaire du vrai, manifestement inadaptée à l'immen
majorité des chrétiens. Sylvestre de Laval et Coeffeteau combattirent
prophétisme huguenot, au début du règne de Louis XIII, au nom de c
constatations. Les Jésuites Arnoux et Moquot en firent de même, p
avant 1620. Du Perron avait naturellement orchestré avec puissance
thème majoritaire. L'infériorité de la Révélation écrite lui paraissait pro
vée par l'histoire des dogmes. Dangereuse et lacunaire, elle avait surto
favorisé le doute par ses imperfections. Dans ses traités ou ses convers

(34) Coton, *Institution*, p. 315.

(35) Charron, *Trois Vérités*, *loc. cit.*, pp. 563 s et 676 ; Gontery, *Pierre*
Touche, T. II, pp. 201 s.

tions, le cardinal se délectait à ces remarques critiques sur les limites théologiques de la Bible. La *Réplique* de 1620 résuma cette polémique qui assignait au Livre sacré, au sein de l'Eglise, un rang secondaire et dépourvu de toute nécessité absolue. La Révélation, où manquaient des croyances essentielles et qui était incapable de désigner les chemins de l'unité, ne pouvait définir le rapport capital entre la créature et Jésus (36).

Ce point de vue fut repris par Garasse, Boucher ou Regourd et persista, autour de 1640, chez les controversistes gallicans. François Véron, à leur tête, préférait, à l'Ecriture sainte, les pratiques permettant le salut des humbles. Denys Petau, plus savant, pensait de même en indiquant que les vérités les plus importantes étaient indépendantes de la lettre biblique. Il le répéta, en 1644, aux Jansénistes qui concluaient à tort, du silence de la Parole, sur un rite ou une doctrine, à leur rejet par les fidèles. Camus et Richelieu avaient polémiqué dans cet esprit avec les protestants. Tandis que l'évêque de Belley remarquait que l'Ecriture offrait à ses lecteurs un amas confus où il fallait toujours opérer un tri subjectif, le *Traité* du cardinal vanta pareillement, en 1651, l'évidence supérieure apportée par l'institution ecclésiastique. Il préférait à la dévotion du Livre celle des définitions données par l'Eglise et semblait réserver la lecture d'un pareil ouvrage aux controversistes de profession. Telle avait été d'ailleurs, peu auparavant, l'opinion pyrrhonienne d'un Mersenne (37).

d) la doctrine réformée : une résurgence d'hérésies ?

Ses coreligionnaires la prolongèrent dans la seconde moitié du siècle. Les polémiques du Père Maimbourg, autour de 1670, objectèrent au rationalisme adverse la nécessité où il se trouvait d'éclairer, par une série de conséquences logiques, le sens de la Révélation. Son *Histoire de l'Arianisme* maintint, à l'occasion des Sociniens, que le libre examen de la Bible comportait un grave risque de perversion spirituelle. Les Jansénistes ne pensaient pas autrement. Leur *Grande Perpétuité* avait soutenu la supériorité religieuse de la Tradition. Arnauld expliqua au huguenot Jacob Spon, en 1680, l'impuissance de son mysticisme scripturaire en dehors de la continuité ecclésiastique. Ce fut surtout Pierre Nicole qui enfonça ce clou dans ses deux célèbres publications personnelles de 1671 et 1684. La première, déchaînée contre le mode d'instruction chrétienne prôné par la Réforme, ruina avec allégresse une foi fondée sur le Livre. L'apologiste, fort des contradictions du protestantisme, demandait comment d'humbles travailleurs manuels parviendraient à déchiffrer le sens exact du Verbe divin. Il y reviendra, à la veille de la Révocation, en sommant les minoritaires d'abandonner cette référence incertaine (38).

Bossuet, à ce moment, les invitait à chercher hors de la Bible la solution des difficultés religieuses. Une Eglise novatrice avait sans cesse développé, au cours des siècles, dogmes ou cultes inédits. Dirovs dénonça également, en 1683, dans le fanatisme scripturaire des huguenots, un principe de dissolution de l'orthodoxie. Cette herméneutique pyrrhonienne

---

(36) Coton, *Genève plagiaire*, pp. 1464 s ; Du Perron, *Réplique*, p. 671.
(37) Petau, *op. cit.*, pp. 323 s ; Richelieu, *op. cit.*, p. 87.
(38) Nicole, *op. cit.*, pp. 396 s.

avait été maniée avec prédilection par Richard Simon. Sa connaissanc
de la Tradition lui permettait de prouver à ses correspondants protestan
la vanité de leurs illusions sur la Parole céleste. Son étude des confe
sions orientales la mettait pareillement en doute. L'*Histoire critique*, su
tout, affirma cette démonstration théologique de la faillite de l'*a prio*
ennemi. L'ex-Oratorien maintint sa position, à la veille de la Révocatio
face à Jean Le Clerc. Il ridiculisait, en son rationalisme évangéliqu
l'adoration chimérique d'un guide imparfait (39).

Par une dernière suite de cette attitude, les auteurs gallicans avaie
vu, dans l'Arianisme socinien, l'inévitable aboutissement de l'entrepri
hérétique. Feuardent, avant même 1590, accablait déjà de ce reproche u
Réforme antitrinitaire et forcément hostile à la divinité du Christ puisq
trop favorable à une Révélation qui n'en parlait presque pas. Au lend
main de la Ligue, Florimond de Raymond le pensait encore. Il y revi
dans une *Histoire de l'Hérésie* où les Ariens de Transylvanie représe
taient la conséquence logique du bouleversement luthérien. Une version d
Jurgiewicz, digne élève du cardinal Hosius, vint le confirmer, en 1608, au
lecteurs français. Après ceux de Gontery, les ouvrages de Gaulthier diff
sèrent cette accusation dont Richeome nourrissait, vers 1610, ses diatrib
contre le naturalisme des schismatiques. Camus débutait alors en ide
tifiant à l'Arianisme les croyances calvinistes. Le Jésuite Moquot tran
forma bientôt les antitrinitaires en des réformés particulièrement rigo
reux tandis que la *Réplique* de Du Perron rattachait le Socinianisme a
renforcement, par Genève, de la philologie érasmienne.

Ce préjugé gallican persista, après 1620, chez Garasse, Boucher ou R
gourd. Richelieu remarqua, dans son *Traité*, que la position huguenote s
l'Eucharistie obéissait aux principes des Ariens. Maimbourg, à partir d
1670, devait enrichir ce raisonnement. Le Jésuite, qui étalait une connai
sance impressionnante des écrivains antitrinitaires, approuvait, du poi
de vue protestant, leur examen rationnel du Livre saint. L'*Histoire d*
l'Arianisme peignit, dans cette erreur antique, une Réforme et un Soc
nianisme avant la lettre. Des minoritaires protégés par l'Edit aux ma
ginaux les plus extrémistes, une prétention anarchique et impie à ne d
couvrir la foi que dans l'Ecriture rassemblait les sectaires. Le gra
Malebranche estimait alors que la mise en cause de la présence réel
aboutissait forcément à celle de la divinité de Jésus. Les adversaires jans
nistes du Calvinisme surent naturellement utiliser ce type de théologi
Nicole, en particulier, rattacha, à la veille de la Révocation, l'impulsio
initiale de la Réforme au mode de pensée cher à Socin. C'était se serv
habilement du péril rationaliste pour demander aux hérétiques de ralli
Rome s'ils voulaient éviter le Socinianisme. Le Grand Arnauld, dans so
Apologie de 1682, avait d'ailleurs associé les résultats de la révolution re
gieuse du XVIe siècle au déisme des rationaux (40).

Si Diroys, l'année suivante, découvrit, dans l'interprétation hugueno
de la Bible, le type de perversion incarné par l'Arianisme, Richard Simo
fut, chez les gallicans, l'adversaire le plus résolu de la tentation sociniEnn

---

(39) Diroys, *Preuves et Préjugés pour la Religion chrétienne et catholiq*
pp. 458 s.

(40) Nicole, *Prétendus Réformés*, t. I, pp. 111 s.

Dès 1670, devant la crise déclenchée à Saumur par d'Huisseau, il concluait à la vanité d'un dogmatisme biblique directement responsable d'une critique néo-arienne. L'*Histoire du Vieux Testament* combattit, à sa manière, ce double écueil intellectuel et spirituel. Le prêtre normand le répéta, en 1685, à l'Arminien Le Clerc qu'il assimilait, avec Bossuet, à un Unitaire à peine caché. Il rapprocha de la conspiration hollandaise incarnée par les *Sentiments* le méprisable rationalisme chrétien inauguré en 1517. La riposte de Simon associait l'herméneutique protestante à ses fruits récents du déisme et de la religion naturelle. L'ancien Oratorien, pour mieux disqualifier son contradicteur, relevait les bonnes relations qu'il entretenait avec les Sociniens. Il montrait, dans les Unitaires, les seuls réformés conséquents. Aubert de Versé, fort lié, alors, aux Sociniens et qui les louait face à Jurieu, soutiendra bientôt, de retour à Paris et converti par Bossuet, un parallèle analogue. Les Calvinistes français y répondaient depuis longtemps puisque Jacques Cappel avait opposé à Gontery, dès 1613, les impitoyables poursuites dirigées, par la Réforme officielle, contre l'Arianisme moderne. Après Jean Claude, à la fin de sa polémique eucharistique, Pierre Jurieu revint sur ce point dans sa *Politique du Clergé*. Il le répéta, au début de son exil, en expliquant à Arnauld que les Unitaires n'avaient jamais pu, dans leur herméneutique, qu'abuser d'un excellent principe. Ses *Préjugés* de 1685 assimilèrent sans façon leur rationalisme à celui de l'hypercritique catholique. Ce procédé confirmait les périls contenus, à la fois, dans l'exégèse majoritaire ou les répliques de ses victimes (41).

∴

III. LES RÉPLIQUES RÉFORMÉES

La critique huguenote de l'herméneutique catholique constituait, vers 1600, un lieu commun de notre controverse. Le *Tableau* de Marnix reprocha au camp romain de transformer, avec Bellarmin, les indications les plus importantes de la Bible en un chiffon de papier. Nicolas Vignier, douze ans plus tard, récusa les contradicteurs de son prophétisme, incapables d'apercevoir l'Esprit du Livre saint. Pierre du Moulin, surtout, devint le spécialiste de ce genre de dénonciation. Dès 1610, son *Accomplissement* stigmatisa les marques de l'antéchrist dans le pyrrhonisme de Charron. Son *Juge des controverses* vengea, en 1630, la cause du Seigneur face à ceux qui calomniaient Son message. Taxant l'entreprise jésuite d'un nihilisme diabolique, il en faisait remonter à Maldonat l'origine libertaire. Tous les collègues de du Moulin partageaient cet avis. Le Sedanais Jacques Cappel, au début du règne de Louis XIII, s'était déclaré horrifié par l'exégèse adverse. André Rivet se déchaînait pareillement, à Thouars, contre ceux qui préféraient au texte inspiré leurs gloses personnelles. John Cameron en jugeait de même, à Bordeaux, où il défendait la Parole contre

(41) Simon, *Réponse*, p. 15.

les faussaires qui dénonçaient ses ambiguïtés. Paul Ferry opposait alor ce type de piété authentique au scepticisme insensé de Véron.

a) le refus des arguments catholiques

Le débat lancé par Coton permit bientôt d'approfondir cette attitude Les dirigeants ecclésiastiques de Genève ripostèrent en effet officiellemen à cette mise en cause de leurs principes. Bénédict Turrettini pourfendi à cette occasion, dans l'herméneutique jésuite, un pyrrhonisme destruc teur de toutes les vérités essentielles. Théodore Tronchin ne fut pas plu tendre pour les blasphèmes de ces ignorants dont l'audace impie dépla sait jusqu'aux Juifs. Matthieu Cottière entonnait, à Tours, le même refrai en proclamant le caractère inaltérable du Verbe. Rejetant les doutes se més, à Rome, sur les origines du Livre, ce ministre modéré demeurait u huguenot fervent indiquant à tous, dans l'océan biblique, de prestigieuse richesses spirituelles. Ce point de vue partisan, persistera à condamner l rationalisme adverse. Drelincourt détestait profondément, au nom de s mentalité dévote, la polémique corruptrice inaugurée par Charron et pour suivie par Du Perron. Vers 1630, à côté des avertissements horrifiés d'u de la Place, l'apologétique de Jean Mestrezat témoigne, dans la capital d'un tranquille mépris des hypothèses ennemies. Cette riposte vantait l foi impeccable des protestants illettrés, justement persuadés des vérité essentielles par la substance de l'Ecriture. Mangeur de grain et non d paille, le théologien réformé croyait d'abord aux promesses de Jésus rela tives à la permanence de la Lumière et se satisfaisait sans peine de ouvrages qui la traduisaient. Défenseur de la pratique de la Bible, il son geait à sa clarté finale, non aux subtilités de son analyse philologiqu Aux antipodes des démarches de l'humanisme critique, cette attitude adm rait en bloc, dans l'œuvre du Seigneur, un monument suffisant. L'auteu de ce *Traité de l'Ecriture* combattait ceux qui doutaient de son enseign ment afin de ne pas avoir à l'appliquer.

Jean Daillé ou Moïse Amyraut s'exprimèrent souvent comme lui. L premier, fort hostile à l'exégèse adverse, maintiendra, en 1662, la logiqu interne d'une Révélation évidente. Amyraut s'en était pris, vers 1640, a nom de la raison, au scepticisme catholique. Au début des années 167 Pajon et de la Bastide ne procéderont pas autrement face à Nicole o Bossuet. A la veille de la Révocation, la culte du texte sacré caractérisa toujours l'orthodoxie huguenote devant les tentations du pyrrhonism Elle fut donc particulièrement sensible aux assauts d'un Spinoza ou d'u Richard Simon. Dès 1673, Henri Justel se préoccupait, à Paris, des suit déplorables du *Tractatus*. Il leur assimila bientôt les démonstrations d l'Oratorien. On compta au moins quarante réfutations protestantes d l'*Histoire du Vieux Testament*. Deux d'entre elles accompagnèrent, à titr d'antidotes, son édition hollandaise de 1685. Les ministres les plus dévo vitupérèrent alors de préférence les raisonnements antichrétiens de Simo Telle fut, par exemple, dans le Refuge, l'interprétation d'un pasteur aus éclairé que Jacques Basnage en 1684. Cette attitude se retrouvait dan l'œuvre de Pierre Jurieu. Ses *Préjugés légitimes* dénoncèrent les progr parallèles d'un scepticisme scripturaire socinien et catholique. Rédigés la fin de 1685, les manifestes ecclésiologique et prophétique de Juri

comportèrent un réquisitoire explicite contre l'auteur de l'*Histoire critique*. Le professeur huguenot y expliquait que les vrais chrétiens ne cherchaient pas à définir leurs croyances dans les arcanes de l'hébreu ou de l'Eglise (42).

Les audaces de l'exégèse ennemie furent rattachées, par les controversistes minoritaires, au mépris de Rome envers la Parole. Ce sentiment animait déjà le *Traité de l'Eglise* de Mornay qui reprit ce combat, face à Charron ou Du Perron, autour de 1600. C'était le moment où le *Tableau* de Marnix stigmatisait une dialectique satanique dans l'anamyse blasphématoire du texte inspiré par le parti qu'il démentait. Daniel Chamier associait l'herméneutique d'un Charron au goût de ses maîtres pour la tyrannie religieuse. Le jeune André Rivet, en 1603, déchira avec âpreté un pareil libertinage. Il reviendra sur cette éminente dignité d'une Parole que les dirigeants gallicans s'appliquaient à cacher au peuple. Ce point de vue fut particulièrement soutenu, à Paris puis Sedan, par Pierre du Moulin. Vers 1630, son *Juge des controverses* identifia la postérité de Charron à des manœuvres démoniaques. Sa *Nouveauté du Papisme* n'avait déjà décelé que blasphèmes dans la trop subtile exégèse de Du Perron (43).

On ne réfutait ainsi jamais innocemment le Livre sacré des réformés. De Cameron à Jacques Cappel, leur piété indignée les réunissait face à une analyse criminelle. Une semblable conviction animait, vers 1620, aux côtés de Ferry, les dirigeants genevois. Matthieu Cottière proposait alors à ses lecteurs les lumières adultes d'une religion du Verbe. Ce fut là, pendant toute sa carrière, l'opinion de Charles Drelincourt. En 1663, ce vieux lutteur se faisait toujours l'écho de du Moulin en prolongeant sa polémique contre la *Réplique* de Du Perron. Pareillement obsédés par les dangers de l'herméneutique catholique, les autres docteurs de Charenton ou de Saumur témoignèrent d'une réaction analogue. Jean Mesrezat s'acharna à préserver l'intégrité de la Parole face à une critique bellarminienne qui l'assimilait au Coran. Le ministre parisien continuait à lui associer sa dévotion comme Josué de la Place ou Louis Cappel dans la plus audacieuse des académies calvinistes. Michel Le Faucheur passa également son existence à identifier l'irrespect contraire à la pure ignorance. Jean Daillé, en 1662, remarqua la honteuse approbation donnée par le camp romain au rationalisme socinien. Ce fut là, dix ans plus tard, l'essentiel de la réponse de Claude à Nicole. Frédéric Spanheim le redira, en 1678, dans son long compte rendu de l'*Histoire* de Simon. Pierre Jurieu reprocha aussi aux Jansénistes, à la veille de la Révocation, la caution qu'ils apportaient à ce procédé habituel de la Contre-Réforme. L'*Esprit d'Arnauld* et les *Préjugés* rappelèrent que l'athéisme majoritaire avait combattu, bien avant Spinoza, la réalité de l'inspiration scripturaire (44).

---

(42) J. Basnage, *Examen*, p. 218.

(43) A. Rivet, *Echantillon*, pp. 30 s ; du Moulin, *Nouveauté du Papisme*, préface.

(44) Drelincourt, *Réponse*, p. 164.

b) la prise en compte de certains arguments exégétiques

L'exégèse huguenote adopta une perspective plus rationaliste en s'en prenant aux versions des Septante et de la *Vulgate* vénérées par ses adversaires. Les gallicans, vers 1600, affectaient en effet de préférer la première à un texte initial de l'Ancien Testament irrémédiablement altéré. Coton après Génébrard, célébra la solidité d'une œuvre suivie par les apôtres Les spécialistes catholiques s'en servirent longtemps pour l'établissement de la chronologie sacrée. L'exemplaire samaritain, publié par Morin en 1632, se révéla d'ailleurs beaucoup plus proche des Septante que de l'hébreu. Richard Simon couronna cette démonstration à la fois scientifique et polémique. Son examen nuancé laïcisait en le dépassionnant, un débat typique de l'ère des Réformes. Il avait été mené avec une vigueur particulière, au début de notre période, par les avocats du petit troupeau Aux côtés d'André Rivet ou de Jacques Cappel, de Jean Daillé et de Bénédict Turrettini, Théodore Tronchin mit le sceau à un pyrrhonisme méprisant en parlant des Septante sur le ton adopté par les Jésuites envers la Bible. Quelques-uns de ses coreligionnaires affichèrent plus d'impartialité. Mestrezat et Louis Cappel furent devancés, à cet égard, en 1619 par l'analyse remarquablement objective de Matthieu Cottière. Son *Traité des Originaux*, en effet, répondit à Coton en exaltant la valeur religieuse du travail des Septante. Il traitait d'inspirés ces auteurs harmonieux protégés par le ciel (45).

Il y eut plus d'unanimité dans l'effort critique des réformés contre la *Vulgate*, adoptée pour référence par le concile de Trente. Cette décision avait valu à l'œuvre de saint Jérôme, de la part des catholiques, des éloges dithyrambiques. Coton, en 1610, avoua la préférer aux variantes du grec néo-testamentaire. Cette forme de controverse se retrouva, en 1670 dans l'ecclésiologie d'un Maimbourg. Une telle opinion fut combattue, à la veille de la Révocation, par des écrivains gallicans plus sensibles aux progrès de l'exégèse. Le Grand Arnauld, dans sa charge contre Mallet exprima ouvertement le mépris où il tenait le travail de saint Jérôme par rapport aux originaux. Richard Simon venait d'ailleurs de confier un point de vue analogue. Sa présentation objective s'interdisait donc les facilités partisanes et reconnaissait, dans la *Vulgate*, des erreurs comme dans les différentes autres versions. Cette analyse distinguait entre l'authenticité du texte latin, proclamée à Trente, et son imaginaire infaillibilité. Le prêtre normand devait le redire à Le Clerc en reprochant aux Calvinistes de déformer les décrets conciliaires. La polémique huguenote eut ainsi beau jeu à accabler les tares de la *Vulgate*. Après Mornay, qui les stigmatisa en 1598, au sujet de l'Eucharistie, André Rivet reprit cette proclamation de la supériorité des originaux sur une version satanique. La controverse réformée s'acharna, autour de 1620, à revenir sur les défauts de la *Vulgate*. Tandis que Ferry combattait son adoration en terre catholique, Turrettini et Tronchin insistèrent sans pitié sur ses imperfections et ses variantes. Matthieu Cottière, si charitable à l'égard des Septante, se montra fort dur envers l'œuvre de saint Jérôme. Ce pasteur éclairé lui préféra les versions de ses frères qui avaient su diffuser, parmi les masses d

(45) T. Tronchin, *Coton plagiaire*, p. 41.

l'Occident, les vérités de la foi. Pierre du Moulin se scandalisa encore, dix ans plus tard, de cette innovation conciliaire. Jean Mestrezat l'attribuait à l'ignorance exégétique et aux soucis tactiques des docteurs de Trente. A la veille de la Révocation, Claude Pajon s'en prenait toujours aux taches de cette traduction alors que Jean Le Clerc reprochait à Richard Simon d'en avoir parlé en pieux disciple des pontifes (46).

Les réformés s'habituèrent peu à peu, dans le cadre de la polémique confessionnelle, à pratiquer une herméneutique encore plus rationaliste. Ils le firent d'abord avec la prudente bonne conscience d'un Georges Pacard qui, à la fin des guerres civiles, limitait à son parti la lecture correcte de la Parole. Sa robuste foi scripturaire se retrouvait chez Mornay ou ses admirateurs. Chamier, surtout, illustrait cette attitude qui admirait en premier lieu, dans la Bible, une évidence d'ordre mathématique. Le médecin normand Brouaut opposait alors aux papistes une discussion serrée de l'apparition prétendue de l'âme de Samuel à Saül. En ce début du XVII[e] siècle, l'exégèse huguenote présentait donc un double visage. Tout en confirmant le vertige apocalyptique, elle apprenait à douter des illusions ennemies. Nicolas Vignier atténua, dans son *Théâtre*, le dogmatisme de son parti. Il souligna les ambiguïtés et les insuffisances du *Livre de Daniel* et expliqua avec prudence les chiffres étranges qui encombraient l'*Apocalypse*. Une orientation analogue se rencontrait dans la critique, par cet auteur protestant, des fables adverses relatives au retour d'Elie et d'Enoch ou à l'emplacement exact du Paradis terrestre. Le même controversiste devait déployer, sept ans plus tard, un habile tableau des contradictions internes des apocryphes romains. André Rivet avait illustré cette évolution rationaliste de l'herméneutique minoritaire, compatible avec le culte des dures vérités assénées par le Créateur. Son apologétique confessionnelle avoua un certain manque de clarté et une apparente incohérence dans les originaux du Livre saint. Sa méthode consistait à nuancer le sens du Verbe céleste ou à relever ses dispositions dépassées. Rivet justifia à Mersenne, en 1638, l'orthodoxie de l'hypothèse de Copernic en remarquant que la *Genèse* n'avait pas voulu nous enseigner la philosophie ou les mathématiques. Vingt ans plus tôt, d'ailleurs, il exposait déjà un mélange complexe de mysticisme et de matérialisme à propos des problèmes posés par la description de l'au-delà dans la Parole sacrée (47).

Pierre du Moulin suivit, au cours de sa carrière, une semblable démarche. S'il avait affirmé, contre Charron, la clarté des prophéties inspirées, il reconnut bientôt l'étendue des fautes des saints ou la fréquence des faillites du peuple élu. Le théologien calviniste analysait avec un strict souci de logique les métaphores de l'anthropomorphisme scripturaire ou les mystères de l'institution eucharistique. Ses derniers sermons comporteront des passages d'une rare audace où il proposait une lecture prosaïque du Verbe divin. Jacques Cappel avait également fait preuve, à Sedan, d'une certaine liberté dans ses remarques exégétiques. Il opposa à Gontery, en 1613, les conditions douteuses de l'établissement du Canon et revint, en 1616, sur ces observations critiques dignes de Maldonat. Il limitait la portée de l'enseignement temporel du texte sacré et répéta, en

(46) A. Rivet, *Catholique orthodoxe*, p. 284.
(47) Chamier, *Confusion*, pp. 126 *sq.* ; A. Rivet, *op. cit.*, p. 798.

1619, face à Coton, cette analyse relativement démystificatrice de la P
role (48).

John Cameron proclamera bientôt, à Saumur, son hostilité envers
lecture anthropomorphe d'une Bible toujours utilisée par de trop habil
hérétiques. Il savait aussi reconnaître le caractère temporaire de nom
breuses croyances apostoliques. Ce mélange de dogmatisme tranquille
d'audace critique se retrouva dans les réponses des dirigeants genevo
à Coton. Bénédict Turrettini avoua les imperfections des versions calv
nistes de même que les interdits autrefois apportés, en Israël, à l'accè
au *Cantique* ou à la *Genèse*. Il maintiendra, en 1626, cette réflexion su
les incohérences apparentes de l'Ecriture. Son collègue Théodore Tronchi
avait admis, en 1620, l'existence, dans la Parole, de questions non tra
chées, et d'ailleurs sans importance, telle celle des maternités possible
de Marie après la naissance de Jésus. Le jeune Paul Ferry, à Metz, rédu
sait de son côté le danger des divergences textuelles, qui avaient san
cesse accompagné l'évolution de l'Eglise, par le rappel des lents progrè
de l'herméneutique à travers les siècles. Pour la préparation de ses se
mons, des commentaires de type comparatiste éclairèrent, par la suit
le Livre saint au moyen d'auteurs profanes (49).

On rencontrait cette attitude chez un savant aussi averti que Matthie
Cottière. Son *Traité* de 1619 constitua cependant un chef-d'œuvre de rati
nalisme critique. Il annonçait les futurs travaux de Richard Simon ca
son évangélisme était inséparable de son goût pour la liberté exégétiqu
Le ministre de Tours, qui croyait en l'enrichissement du christianisme pa
la pluralité de ses sens, n'hésitait pas à se montrer sévère pour les dive
ses versions et à conseiller d'audacieux remèdes aux nouveaux tradu
teurs. D'un maniement délicat, parce qu'attachée à des ouvrages ambigu
qui étaient autant de pièges spirituels, ou à des idiomes trompeurs, l'he
méneutique sacrée ne devait pas voiler ses difficultés. Ce compromis e
tre le souci humaniste et la piété calviniste associait au culte des orig
naux celui de l'œuvre des Septante. Cottière y vantait l'exemple d'u
éclaircissement des malentendus du Verbe et jugeait compatibles la clar
fondamentale de la Révélation et la réalité des vicissitudes de ses m
nuscrits. Son affirmation du caractère inévitable des progrès de l'exégès
liait, au principe théologique de l'examen, la pratique optimiste de
science philologique. La vraie religion ne pourrait jamais contredire l
acquis de la recherche humaniste auxquels elle s'identifiait. Cet origin
contradicteur de Coton prolongea, par la suite, le libéralisme de son he
méneutique prête à avouer les difficultés de l'*Apocalypse* ou l'extrên
souplesse de la dictée céleste. Il témoignait de son embarras devant l
inconséquences du Nouveau Testament. De pareilles tendances se retro
vaient alors chez les principaux dirigeants du petit troupeau. Guillaun
Rivet lui-même présenta, en 1620, le Messie comme un simple prédicateu
populaire. Quinze ans plus tard, son analyse des mystères de l'Incarnatio
ou de l'Eucharistie démonta de façon fort triviale les mécanismes de
Révélation. Un semblable réalisme avait amené Jean Mestrezat à reco
naître le caractère anormal de certains des commandements divins.

(48) Du Moulin, *Décades de Sermons*, T. X, p. 175.
(49) Ferry, *Dernier Désespoir*, p. 776.

manifesta, en 1633, sa liberté d'esprit en avouant l'évolution des croyances chrétiennes et leur indépendance par rapport à la majorité des écrits apostoliques. Il attribuait, de plus, une origine collective à l'inspiration scripturaire. Fruit d'un labeur humain composite, le Verbe divin accueillait naturellement, en son sein, mille contradictions apparentes. Seule une méditation méthodique parvenait à dissiper des difficultés indiscutables. Une lucidité analogue marqua, seize ans plus tard, le rappel, par Mestrezat, des équivoques ecclésiologiques de la Révélation. La doctrine protestante passait donc par une appréciation délicate des termes précis du Livre (50).

Charles Drelincourt n'échappa pas à cette nécessité. Dès 1630, son exégèse rationaliste admettait les incertitudes de la Parole. Il reviendra, à la fin de sa carrière, sur les détails les moins édifiants des querelles apostoliques. Louis Cappel, professeur d'hébreu à Saumur, publia, en 1624, sa première démonstration du caractère tardif de la ponctuation de l'Ancien Testament. Sa thèse avait rencontré un écho puissant chez ses collègues universalistes. Parmi eux, Josué de la Place aborda toujours l'Ecriture avec un très vif souci logique et historique. Il proposait d'abord une herméneutique de grammairien. Jean Daillé partagea naturellement ce type d'attitude. Dès le début des années 1630, sa dévotion inédite le poussait à nuancer des enseignements bibliques toujours trop généraux. Il y revint dans son *Emploi des Pères*. Sa *Réplique* de 1662 attesta, chez le doyen des dirigeants du petit troupeau, le maintien de ces libertés. Daillé y reconnaissait les difficultés éprouvées, par la créature, pour accéder au sens exact de la Parole. Pleine de contradictions internes, la lettre révélée avait besoin du constant éclairage du Saint-Esprit (51).

On trouva également une herméneutique extrêmement rationaliste chez Moïse Amyraut. Son *Elévation* admit, dès 1640, les avantages accordés à l'Arianisme par de nombreux versets évangéliques. Sept ans plus tard, le professeur de Saumur proposait d'atténuer les terribles formules du Livre sacré qui semblaient attribuer au Seigneur la responsabilité du mal. S'attaquant, en 1654, à l'incertitude des bases révélées du millénarisme, Amyraut reprocha à des prophètes charnels leur présentation terrestre du Royaume. L'ensemble du Verbe sortait de sa critique sous le signe de la confusion. Il appartenait toujours aux commentateurs et aux fidèles de redresser l'exacte signification d'une Bible remplie d'erreurs funestes. Complexe et subtile, elle n'avait pas eu de peine à tromper jusqu'aux Juifs. Le théologien réformé transformait avec mépris sa première partie en un grossier chapitre de l'enfance de l'humanité. Moïse Amyraut sommait ses lecteurs de ne jamais prendre à la lettre le Créateur pour ne pas sombrer dans l'absurdité. Des anciens prophètes aux apôtres, il jugeait que la Parole avait été composée, à l'intention d'un public sans finesse, par des écrivains emphatiques, incorrects et indistincts. Ce diagnostic sévère s'accompagnait sans doute d'une très nette opposition entre l'enthousiasme incertain du Vieux Testament et la lumière ineffable du Nouveau. Mais, le plus souvent, les exégètes n'avaient pas moins à re-

---

(50) M. Cottière, *Traité des Originaux*, p. 172 ; G. Rivet, *Banquet*, pp. 549 s ; Mestrezat, *Traité de l'Ecriture*, pp. 354 s.
(51) Daillé, *Réplique*, troisième partie, p. 345.

dresser la signification immédiate de la Révélation. Cette vue audacieu en dissolvait de manière symbolique les violences les plus outrancière La mise en cause, par le dirigeant protestant, des paradoxes bibliqu finissait par comparer leur valeur historique à celle de l'*Enéide*. Amyra incarnait, à cet égard, une confession où, désormais, on déplorait que Seigneur Se soit trop fréquemment exprimé en poète plus qu'en diale ticien. Ce sobre pasteur, cinq ans plus tard, métamorphosa les song prémonitoires présents dans l'Ancien Testament en une pédagogie spi tuelle dépassée puisqu'appartenant à un stade infantile du développeme de l'espèce (52).

On retrouve des traces de ce rationalisme chez ses coreligionnair les plus divers. Jean de Croy avait admis, au cours des années 1640, caractère difficile de la conciliation des contradictions de saint Paul. attribuait à l'araméen parlé par Jésus les ambiguïtés de Son discou eucharistique retracé par le grec des Evangiles. Le Calvinisme le pl strict était donc inséparable d'une analyse des artifices de transcripti propres aux auteurs sacrés. On en a une confirmation, à cette date, da les *Sibylles* de David Blondel. Il y insiste, en effet, sur le clair-obscur d prophéties et relève, dans l'Ancien Testament, de nombreux exempl d'un enthousiasme excessif. Sa lecture démystificatrice, peu respectueu des vices d'Israël ou de la scandaleuse révolte de Job, mettait en gar les fidèles contre l'utilisation de ces douteux épisodes. Blondel soumetta l'*Apocalypse* à un soigneux examen philologique et constatait l'oppositi que cet écrit divin avait longtemps rencontrée chez les chrétiens. Ce ré lisme critique dans l'appréciation du Canon persista, ultérieurement, ch les réformés. Dès 1655, le Parlementaire rouennais Coignard, persuadé l'existence de la papesse, reprenait les remarques de Drelincourt relativ aux aléas et aux altérations du Livre sacré. Jean Claude, lors de sa po mique eucharistique, insista sur le clair-obscur des vérités révélées. notait à quel point leur lettre risquait d'entraîner d'étranges croyance Relevant les divergences des évangélistes sur des aspects capitaux l'histoire de Jésus, il rappelait la fréquente nécessité de l'interpréter termes symboliques. Le pasteur de Charenton admit bientôt, face à Nico que les Réformateurs avaient pu être aussi imparfaits que les homm souillés de crimes auxquels on devait les *Psaumes* ou les *Proverbes*. C tait le moment où Louis Tronchin soutenait à Genève une conception salut liée à une analyse nuancée des indications de la Parole. Fort courant des bizarreries ou des déformations du Verbe, il avait appr chez ses collègues français les plus savants, l'incertitude chronologique la majorité du Nouveau Testament. Ce théologien libéral contemplait fond, comme son maître Amyraut, dans la plupart des prophéties, pl d'ombres que de lumière et soulignait avec acharnement l'étendue d contradictions du christianisme (53).

Si son élève Pierre Bayle avait approuvé, dès 1671, l'enquête du gra Louis Cappel, ses premières œuvres se montrèrent prudentes à ce suj En 1685, les *Nouvelles Lettres* combattirent toute application à l'héré

---

(52) Amyraut, *Du règne de mille ans*, pp. 115 s.

(53) D. Blondel, *Des Sibylles*, p. 259 ; Genève, Bibliothèque Publique et U versitaire, *Archives Tronchin*, 43, f. 54 v. (lettre du 8-9-1674 de Louis Tronchin Wyss, professeur de théologie à Berne).

.es expressions de la violence divine. Bayle annonçait au moins à ses ecteurs qu'il traiterait les détails scabreux ou peu édifiants du Livre saint ans respect excessif. Pierre Jurieu l'avait devancé en avouant les vices normes des hommes de Dieu. Son enseignement reconnaissait l'incapa-ité de la Révélation à apporter à la créature des certitudes de type ma-hématique. Son adversaire Aubert de Versé venait d'ailleurs de se livrer une exégèse beaucoup plus critique. D'après lui, le Nouveau Testament, empli d'interpolations ou d'images énigmatiques et irrémédiablement orrompu par l'intervention des Eglises, ne pouvait servir de fondement la religion de l'Occident. Si les intentions exactes de cet écrivain restent nystérieuses, l'importance de son herméneutique vient de ses liens avec elle de Jean Le Clerc. On connaît la signification partisane de l'affron-ement entre Simon et l'Arminien qui retournait contre la papauté les rmes de la dialectique jésuite. La théorie de l'inspiration, contenue dans es *Sentiments*, prétendait expliquer le rapport entre un Verbe imparfait t son origine surnaturelle. Le professeur d'Amsterdam ne parvenait à auver la réputation intellectuelle de l'Ecriture qu'en l'humanisant entiè-ement. Cette attitude opposait au nihilisme ennemi la découverte, dans e texte sacré, d'évidences suffisantes qui nourriront bientôt la foi des umières. Déjà, au début de 1685, les *Entretiens* de Le Clerc relevaient es nombreux défauts formels de la Révélation. Les *Sentiments* reprirent vec une grande audace cette surenchère d'exégèse critique. L'originalité e cette entreprise résidait dans la relation qu'elle établissait entre son nalyse scientifique et la désirable tolérance. L'Ecriture, pleine de ténè-res, n'apprenait nulle part le détail exact de l'évolution de l'univers. ean Le Clerc y lisait plutôt une série d'allégations confuses qu'il fallait oujours éclaircir. Rédigée sans illumination particulière, et de manière ccasionnelle, par des ignorants, cette suite obscure renvoyait d'abord ux événements qui l'avaient produite. Elle ne possédait, en revanche, ni aleur générale ni réelle actualité (54).

Après tant d'autres, le pamphlétaire de Hollande enseignait la nature omposite du *Pentateuque*. Cette étude dévastatrice de la Bible lui ôtait oute prétention à un savoir décisif. L'auteur des *Sentiments* y rencontrait nille transpositions posthumes ou des aventures romanesques. Il conve-ait d'y rétablir sans cesse un ordre compromis par les répétitions ou e disparate. Au fil de ces considérations, le Canon se transformait en un assemblement douteux et nébuleux. Produit par des mouvements indi-iduels, le Livre saint avait toujours subi des déformations personnelles. es rédacteurs s'étaient exprimés à la place du Seigneur et leur recueil e transmettait qu'un écho assourdi de Sa voix. L'analyse du professeur 'Amsterdam aboutissait ainsi à la désacralisation de la majeure partie e l'Ecriture. Héritier, avec Grotius, de l'humanisme érasmien, il associait u génie paulinien une rare médiocrité de style. Sa critique impitoyable es apports de l'imaginaire réduisait le *Cantique* à une églogue et le *ivre de Job* à une tragi-comédie. L'auteur des *Sentiments* appelait ses ecteurs à se débarrasser d'un fétichisme archaïque envers un Ancien estament encore imprégné de polythéisme. Il n'hésitait pas à assimiler e récit du Déluge à un mythe incertain, les propos de l'*Ecclésiaste* à un iscours épicurien et les formules johanniques à un amas de symboles

(54) Aubert de Versé, *Le Protestant Pacifique*, T. I, pp. 25 s.

obscurs. Le développement de l'herméneutique moderne, si longtemp favorisé par la controverse théologique, sera bientôt freiné devant l suites périlleuses de la discussion ouverte par l'*Histoire* de l'Oratorie Elles semblaient confirmer l'accusation catholique, longtemps si disc table, au sujet du rationalisme impie des Calvinistes. A la veille de Révocation, en tout cas, l'argumentation de Le Clerc pouvait apparaît comme la manière la plus logique d'échapper aux séductions papistes (55

Jacques SOLÉ.

(55) J. Le Clerc, *Sentiments*, p. 265.

⁂

PETIT LEXIQUE

Pyrrhonisme : Scepticisme des philosophes antiques remis à la mode par Mo taigne et les libertins érudits du XVIIe siècle.

La Peyrère : Libertin érudit du XVIIe siècle, d'origine protestante puis conve inventeur d'une thèse relative à l'existence d'hommes antérieurs à Adam, fluencé par les spéculations du mysticisme juif.

Papesse : Supposée par l'historiographie médiévale et réformée avoir rég au IXe siècle sous le nom de Jean.

Condom : Bénéfice ecclésiastique de Pierre Charron.

Spinoza : Son **Traité théologico-politique** de 1670 comporte une interprétat rationaliste de l'origine et du contenu de la Bible.

Trente : La Contre-Réforme issue de ce concile a associé intellectuellement catholicisme à une critique de la définition protestante du christianisme pa seule Ecriture.

Sociniens : Mouvement théologique des XVIe et XVIIe siècle, né en Italie développé en Europe du Nord, affirmant l'unité du divin et niant la divinité Jésus de manière encore plus délibérée que l'Arianisme antique.

Unitaires : Nom donné à partir du XVIIe siècle aux Sociniens, en Pologne p en Hollande et en Angleterre.

Examen : Il s'agit naturellement du libre-examen mais il n'avait pas encore p sa teinte libérale ultérieure. Il s'agit ici d'une association typiquement réfor entre foi chrétienne et usage de sa raison critique (par opposition à l'obéissa catholique aux responsables de l'Eglise).

ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE

Nous avons résumé ici le chapitre 9 (La Mise en Cause du Livre Saint) le notre thèse **(Le débat entre protestants et catholiques français de 1598 1685)** soutenue à l'Université de Lyon 2 en 1981 (T. II, p. 878-1050).

On peut consulter par ailleurs :

'. Auvray, **Richard Simon,** 1974 ;

\. Barnes, **Jean Leclerc,** 1938 ;

/. Baroni **La Contre-Réforme devant la Bible,** 1943 ;

:. Haase, **Einfführung in der Literatur des Refuge,** 1958 ;

(. Scholder, **Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert,** 1966 ;

ɜ. H. Tavard, **Ecriture ou Eglise ?,** 1963 ; **La Tradition au XVII[e] siècle,** 1969 ;

'**he Cambridge History of the Bible,** T. 3, 1975.

∴

Table des matières

I. Controverses autour de l'autorité des Ecritures

a) le ' sola scriptura ' réformé

b) l'argument scripturaire des controversistes romains

c) pour ou contre la Bible entre toutes les mains

II. La Tradition avant les Ecritures

a) les arguments de l'incohérence du texte biblique et de son altération lors de sa transmission

b) l'insuffisance de l'Ecriture à fonder le dogme

c) l'utilisation polémique d'une critique exégétique

d) la doctrine réformée : une résurgence d'hérésies ?

II. Les répliques réformées

a) le refus des arguments catholiques.

b) la prise en compte de certains arguments exégétiques.